

LE MOUCHESBLE LE CHEN
LA BAUDE LAIRE L'IMAGINATION
ZAHRAH
SAINT GENET COMÉDIEN

سارتر

مفكرًا وإنسانيًا

- اسماعيل المهدوي
- أمير اسكندر
- مجاهد عبد المنعم مجاهد
- محمود رجب
- د. مراد وهبة
- نبيل زكي
- د. يحيى هويدى

MATÉRIALISME

BAUD

LES COMMUNISTES

SITUATIONS

NEKRASSOV

IMAGINAIRE: PSYCHOLOGUE

حوار مع يهان بول سارتر

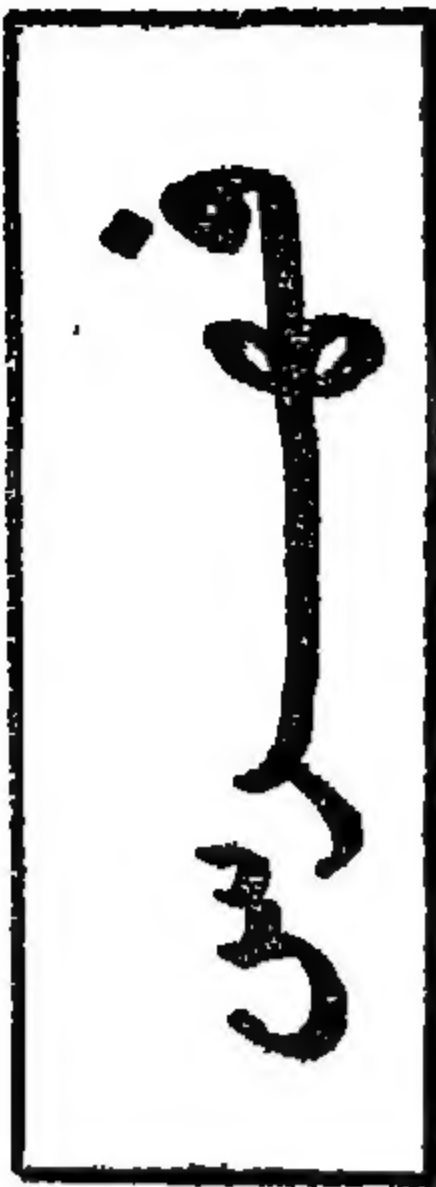
سارتر...

مفكرًا
وإنسانًا

تأليف

إسماعيل المهدوي
أمير اسكندر
مجاهد عبد المنعم مجاهد
محمود رجب
د. مراد وهبة
نبيل زكي
د. يحيى هويدي

دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة



الموضوع

الصفحة

[illegible]

تذييلات

- ٢٨٣ اعداد: مجاهد عبد المنعم مجاهد..
- ٢٨٤ ● المصطلحات
- ٢٨٦ (أ) مصطلحات عامة في الكتاب وفي فلسفة سارتر
- (ب) بعض مصطلحات سارتر في (الكينونة والعدم)
- ٢٩٢ مع شرح لها
- ٢٩٩ ● مؤلفات سارتر
- ٣٠٠ (أ) مؤلفات سارتر مرتبة ترتيبا تاريخيا
- ٣٠٢ (ب) بعض الأعمال التي ظهرت لها ترجمات عربية
- ٣٠٣ ● مراجع لدراسة سارتر
- ٣٠٤ (أ) المراجع الأجنبية
- ٣١١ (ب) المراجع العربية والمترجمة



ليس هذا كتابا عن جان بول سارتر المفكر الفرنسى
« بمناسبة » زيارته للقاهرة بدعوة من صحيفة الاهرام
حيث ترافقه فيها صديقة عمره وفكره سيمون دى بوفوار
وكلود لانسمان مدير تحرير مجلته الشهيرة «الأزمة الحديثة» .
حقيقة أن المناسبة هي التي وقتت ظهور الكتاب في هذه الفترة
بالذات . . لكن هذا الكتاب كان سيصدر في وقت ما عن هذا
المفكر الكبير . . فاذا كان سارتر يذكر في كتابه « نقد العقل
الجدلى » (١٩٦٠) . انه لا يمكن تجاوز الماركسية طالما أن
الظروف التاريخية التي أوجدتها لم يتجاوزها التاريخ بعد ،
فان سارتر لا يمكن تجاوزها طالما أن حضوره الفكرى
مازال يطبع الثقافة المعاصرة بطابعه . . فهو المفكر الكبير الذى
أحدث « التواءة » في الفكر المعاصر . . فلم تعد الفلسفة
بمتصلة عن السياسة ، ولم يعد الأدب بمستطيع التنفس الا اذا
عب من هواء الأفكار الفلسفية ، ولم تعد المشكلة الاخلاقية قائمة
بذاتها ، بل أصبحت الصبغة الاخلاقية تلون الفكر جميعا ، ولم يعد
النقد الادبى رحلة ذاتية من رحلات التذوق ، بل أصبح دربا شاقا
من دروب التأمل والكفاح معا . . انه المفكر الكبير الذى تغانقت
فيه الفلسفة والأدب والسياسة والأخلاق والنقد عنقا على حافة
الموت : ذلك أن سارتر اختار هذا العناق دفاعا عن الانسان وهو
دفاع لعله لم يتطرق فيه انسان بمثل ما تطرق فيه سارتر حتى
ان المعسكر الفكرى الرجعى يجد فيه - على الأقل الآن - انسانا
خطرا عليه وعلى مصالحه . . أفليس جان بول سارتر هو المكافح
المدافع دوما عن انسان الفيتنام الذى ينظم المظاهرات ويهيب
الرأى العام العالمى احتجاجا على القوات الأمريكية هناك ؟ وأليس
جان بول سارتر هو المكافح المدافع دوما عن انسان الجزائر عندما
كانت الجزائر في قبضة الاستعمار من أبناء جلدته الفرنسيين ؟ وأليس
جان بول سارتر هو المكافح المدافع دوما عن انسان كوبا عندما كانت
الجزيرة الكوبية محاطة بمحيط الامبريالية الأمريكية ؟ وأليس جان

بول سارتر هو المكافح المدافع دوماً عن انسان الكونغو عندما كانت الكونغو يمزقها الاستعمار بيديه ويفرق بين أبنائها ؟ انه المفكر الذى لا يقول مفكر مثله فى القرن العشرين كلمته بمثل القوة التى يقولها ، وبمثل الشجاعة التى يكون عليها حين يقولها ، حتى لقد انطبق عليه عنوان الكتاب الذى ألفه المفكر الوجودى النمساوى المعاصر بول تيليش « الشجاعة من أجل الكينونة » . انه المفكر الذى لم يجعل الكلمة مسدسا محشوا مصوبا . بل جعلها مسدسا محشوا مصوبا نحو هدف بعينه حتى اذا ما أطلقه لا يكون قد أطلقه كالأطفال كيفما اتفق . . !

منذ أن ولد جان بول سارتر فى ٢١ يونيو عام ١٩٠٥ وهو يحاول أن يصنع وجوده . . واذا كان قد ولد فى فرنسا فهو يثور على بلده عندما تحاول أن تخضع الجزائر لحكمها الى الأبد . . واذا كان جده من ناحية أمه ألمانيا - فسارتر قد ولد فى منطقة الالزاس - فهو البروفيسور الألمانى شفيتزر ، فانه يثور على ألمانيا النازية عندما كانت تغزو العالم وتحتل بلاده . . واذا كان أبوه المهندس البحرى قد مات بسبب الحمى فى الهند الصينية عندما كان سارتر لم يتجاوز عامين ثم تزوجت أمه ضابطاً بحرياً آخر فانه لم يستسلم للعقدة الأوديبيية - هذا اذا كانت هناك عقدة أوديبيية تكونت حقاً - وينعزل عن العالم . . بل انه على صلة كبيرة به بمثل ما لم يحدث من قبل حتى انه ليتمكن القول بأنه فيلسوف اتصال لا فيلسوف انفصال كما هو الحال بالنسبة للوجوديين جميعاً . . واذا كان قد حصل على شهادة الاجريجاسيون فى الفلسفة التى تؤهله للتدريس فانه لم يستسلم للأبد لوظيفته بل أراد أن يكون مدرسا فى مدرسة العالم الكبير : عالم الفكر والثقافة . . واذا كان قد تعرف وهو طالب فى الجامعة الى سيمون دى بوفوار التى ستكون معه فيما بعد التلازم الأبدى ، فانه لم يشأ أن يقوض علاقة حبه بها بشهادة زواج تقليدية ، بل أراد أن يمنح هذه العلاقة الرسوخ الكامل استنادا الى ذات العلاقة نفسها . . واذا كان قد قرأ ماركس وانجلز فى عام ١٩٢٥ عندما كان فى العشرين من عمره فانه لم يشأ أن يجعل هذه القراءة هى التى تربطه بقوى التقدم فى مجتمعه ، بل أراد أن يتم هذا الارتباط بالواقع العملى لحقيقة الماركسية المتغلغلة فى الطبقة العاملة الفرنسية . . واذا كان قد قرأ الماركسية فى بداية حياته ولم يجد فيها الحرية التى يتوق اليها شبابه المتفتح ، فانه

عندما أمضى عاما سنة ١٩٣٣ في ألمانيا قرأ لأول مرة هوسرل وهيدجر
وياسبر وبدا يخضع لتأثير هؤلاء الكتاب .. وهكذا تكونت الأرضية
الفكرية لجان بول سارتر .. والأمر كما قالت الروائية الوجودية
اريس موردوخ في كتابها : « سارتر .. العقلاني الرومانتي » :
انه مفكر يقف تماما في طريق ثلاث حركات من الفكر بعد الهيجلي :
الماركسية والوجودية والفينومينولوجيا .. انه يستخدم الأدوات
التحليلية لدى الماركسيين ويشاركهم عاطفتهم الحارة للعمل ، ولكن
بدون أن يتقبل النظرة اللاهوتية للجدل ويظل في الأعماق ديمقراطيا
اشتراكيا حرا .. ويأخذ من كيركجورد صورة الانسان باعتباره
الكائن القلق الوحيد في عالم مزدوج الدلالة ، لكنه ينبذ الله
الكيركجوردي الخفي . وهو يستخدم مناهج هوسرل ومصطلحه لكن
تنقصه قطعية هوسرل وتوقعاته الأفلاطونية .. واذا كان قد وجد
نفسه في سن النضج أثناء الاحتلال الألماني لفرنسا فانه لم يستسلم
بل ساعد على تشكيل مجموعة من أصدقائه لبحث موضوع المقاومة
ومن هؤلاء الفيلسوف الفرنسي ميرلوبونتي والمفكر الوجودي البير
كامو .. وبعد أن ينتهي الاحتلال النازي فان سارتر يتردد على
مقهى دي فلور وهو يعقب بالدخان .. وقد ذكر لنا جاك جويتشارنود
في مقالته التي ضمتها اديث كرن ضمن المقالات التي جمعتها تحت
عنوان باسم « سارتر » أن سارتر وسيمون دي بوفوار كانا معتادين
أن يجلسا في المؤخرة ناحية اليمين وكان يدخن الغليون وأمامه
كوب من الشاي أو المشروبات الروحية أو الورق ليكتب .. لايكتب
كلاما حلوا مزركشا بل ليكتب مشاركافي معركة الانسان .. وهذا
ما دفعه لانشاء مجلته « الأزمنة الحديثة » عام ١٩٤٦ التي يقول في
تقديمها : ليس هناك مكان الا لاختيار ذي حدين ، الموت أحدهما ،
لذلك ينبغي أن نعمل بحيث يستطيع الانسان في كل ظرف أن
يختار الحياة ..

لقد أعلن سارتر في يوليو عام ١٩٥٢ بطريقة قطعية أن الاتحاد
السوفيتي يريد السلام ويبرهن على هذا في كل يوم .. ولقد قال
فيليب تودي في كتابه : « جان بول سارتر : دراسة أدبية
وسياسية » ان سارتر وهو يندد بمعسكرات السجون السوفيتية
عام ١٩٥٠ كان يرى أن الاشتراكية هي الأمل الوحيد لانقاذ
البشرية .. وربما كان انغماس الحزب الشيوعي الفرنسي في تلقى
التعليمات من موسكو بدل أن يكون له استقلاله الفكري الخاص هو

الذى دفعه الى أن ينشر فى فبراير ١٩٤٨ البيان الخاص بإنشاء حزب التحالف الثورى الديمقراطى ، وهو الحزب الذى أنشأه سارتر بالتعاون مع دافيد روسيه وجيرارد روزنتال ، كما أنشأ صحيفة « اليسار » وهى نصف شهرية فى مايو ١٩٤٨ الا أنها توقفت عن الصدور فى مارس ١٩٤٩ ولقد حاول سارتر فى هذا الحزب أن يجمع جميع المتعاطفين اليساريين دون قطع العلاقات التى تربط هؤلاء المتعاطفين بأحزابهم .. ويوضح فيليب تودى السبب الذى قصد به سارتر الى انشاء هذا الحزب ، وهو جذب الناس الذين لا يشعرون برضاء عن النقص الموجود فى الحزب الشيوعى من ناحية المناقشة الديمقراطية الأصيلة .. وان كان سارتر أكثر تعاطفا مع الحزب الشيوعى من رفيقيه حيث يرجع نقص المناقشة الحرة الديمقراطية الى النظام التربوى الرأسمالى .

ولقد فشل حزب سارتر السياسى .. غير أنه ظل فى صف اليسار .. واذا كان قد نقد الستالينية فانه وهو ليس عضوا فى الحزب الشيوعى كان سباقا بالنسبة للاتجاه الذى اتخذه نيكيتا خروشوف بنقد الستالينية .. وربما كان هذا هو الذى دفعه الى تأليف كتابه الفلسفى الاجتماعى الضخم « نقد العقل الجدلى » الذى يستهدف به أن تعنى الماركسية بدراسة الأحداث الخاصة التى تعنى بها الوجودية ..

وفى وسط هذا الاطار كانت الشخصية الفكرية لسارتر تتكون وتتلور وتتطور .. وفى كل هذا ينوع مجالاته التى سيتوجه بها للقراء بين البحث الفلسفى والرواية والنقد والمسرحية والمقال السياسى والدراسة السيكولوجية صابغا اياها جميعا بالصبغة الأخلاقية وذلك لأن التفكير عنده أو التفلسف بصفة أدق طريقة معينة تصبح بها الطبقة الناهضة واعية بنفسها .. وان واجب الفيلسوف أن يلاحظ ما يحدث فى عصره كما صرح بهذا لولفريد ديزان الذى كتب عنه كتابا بعنوان : « النهاية الآسيانية : مقال حول جان بول سارتر » .. وربما كان هذا هو مادفع سارتر الى أن يفرغ الوعى الانسانى من كل محتوى حتى يتجه الى الخارج ليشتغل عليه ويمارس فيه فعل الحرية ، فعل العمل ، الذى هو جوهره .. فقد قسم سارتر العالم الى كينونة فى ذاتها هى العالم الكثيف الصامت خارج الوعى ، وكينونة لذاتها هى عالم الوعى والحرية

والاختيار .. ولقد أوضح وليم باريت في كتابه : « الانسان اللاعقلاني : دراسة في الفلسفة الوجودية » أن الكينونة في ذاتها عند سارتر هي نوع من الافراط في الحمل وأن لها نعومة الأنثى فهي مفرطة مثمرة مزهرة شأن المرأة الأنثى وعلى العكس فان الكينونة لذاتها هي المظهر الذكري للنفس الانسانية : وبفضلها يختار الانسان نفسه في حريته المتطرفة فيكون المشاريع ومن ثم يمنح حياته معناها الانساني . وعلى هذا أنشأ سارتر علم نفس جديد هو التحليل النفسي الوجودي حيث يرى أن ماهية الانسان لا تقوم في عقدة أوديب أو عقدة الدونية بل تقوم بالأحرى في الحرية المتطرفة لوجوده والتي يختار بها نفسه . ان سارتر انما ينكر اللاشعور وهذه هي المسألة الأولى في التحليل النفسي الوجودي كما أوضح لنا دمسى في كتابه « علم نفس سارتر » .. والانسان في هذا التحليل النفسي الوجودي عبارة عن كلية وليس تجمعا وتجميعا .. ان التحليل النفسي يبحث عن تحديد (للعقدة) على حين يبحث التحليل النفسي الوجودي السارترى عن (الاختيار الأصلي) .. وسارتر بهذا المنهج حاول أن يدرس الشاعر بودلير ثم الكاتب المسرحي والروائي جان جينيه ثم أخيرا الروائي جوستاف فلوبر ..

ان السياسة والفلسفة وعلم النفس عند سارتر أشكال تريد أن توضح أن الانسان هو دائما اختيار واختيار متواصل .. والأمر نفسه في الرواية والمسرح .. حيث يريد سارتر لا أن يعرض للشخصيات كما كان الشأن من قبل ، بل يريد أن يعرض لها من حيث هي اختيار في موقف .. بل ان النقد ارتبط عند سارتر بمعنى الموقف حتى انه يطلق على مجموع مقالاته المتفرقة « مواقف » والتي أصدر منها حتى الآن سبعة أجزاء .. والمواقف كما عرفها في كتابه « التخيل » هي الطرق المختلفة لفهم ماهو حقيقى باعتباره عالما .

فاذا كانت المواقف عند سارتر تعنى فهم ماهو حقيقى فلکم يتمنى القارئ العربى أن يعيد سارتر النظر في موقفه من المشكلة الاسرائيلية .. أقول أن يعيد النظر في هذا الموقف لا بحكم أنه تغير ، بل بحكم أنه صار أرحب أفقا وأكثر عمقا عما كان عندما نشر كتابه « تأملات في المسألة اليهودية » عام ١٩٤٦ الذى ذكر فيه أن اليهودى يصبح يهوديا لأن الآخرين ينظرون اليه على أنه يهودى مع أن سارتر ينسى - لا فى هذا التطبيق فحسب على المسألة اليهودية ،

بل فى نظرتة كلها لمشكلة الآخر - اننى أنا نفسى بنظرتى الى نفسى
انما أساعد الآخر على أن ينظر الى هكذا . . فاليهودى لا يتصرف على
أساس أن الآخرين ينظرون اليه هكذا ، بل انه ينظر الى نفسه على
أنه يهودى ومن ثم ينعزل ويتعالى وبالتالي يسلك سلوكا لا يجعله
يذوب فى المجتمع . . وبهذا الفهم القاصر نفسه يرسم سارتر صورة
لعدو السامية المتعصب ضد اليهودية . . وأنه بهذا انما يحاول أن
ينشئ دولة حتى لا يكون منبوذا . . ومن ثم يرى سارتر أن انشاء
دولة يهودية ستحل مشكلة اليهود ، وان كانت فى رأيه ستحل
مشكلة اليهود النازحين الى هذه الدولة . . وغريب أن يفضى التحليل
بسارتر الى هذا . . فاذا كان اليهودى فى بلده ينظر اليه على أنه
يهودى فلا يترتب على هذا أن يبحث اليهودى عن دولة يقيمها على
حساب الآخرين . . كان المفروض أن يدعو سارتر مواطنى الدولة
التي تنظر الى اليهودى كيهودى أن يعيدوا النظر فى نظرتهم لليهود وأن
يغيروا من تربية أبنائهم حتى ينشأ اليهودى فيذوب فى موطنه المقيم
به بدل أن ينشئ بلدا جديدا . . وكان المفروض أن يدعو سارتر
اليهودى بدوره الى أن يتخذ موقف الانسان الذى يحاول أن يذوب
فى بلده بدل أن يقيم دولة أخرى على حساب أصحابها الأصليين . .
وأن سارتر - باختياره الحر - اذا ما أعاد النظر فى هذه المسألة
بعد الحوار الفكرى الذى سيجريه مع عدد من مفكرينا فى القاهرة -
واذا ماخرج بشئ جديد فكم ساعتها ستكون الصورة المرتسمة فى
ذهن القارئ العربى عنه باعتباره مناضلا صلبا عن الانسان التعس
أكثر اكتمالا .

هذا هو جان بول سارتر . . موضوع هذا الكتاب . . لا يدرس
من حيث هو جثمان قابل للتشريح . . بل من حيث هو كائن حى
فعال يشترك فى تأسيس الانسان وفى المدافع عنه . . ومن هنا
ستأتى أضواء جديدة تلقى ضوئا جديدا على الفكر الفرنسى كما
سيظهر فى المقالات التى تضمها دفئا الكتاب . . والحقيقة ان سارتر
أسىء فهمه فى الوطن العربى بمثل ما أسىء فهمه فى العالم الشرقى
والعالم الغربى مع اختلاف فى نوع أساءة الفهم . . ومن هنا تأتى
الزوايا الجديدة للنظر الى هذا الفكر العظيم . . وجاء هذا السوء فى
الفهم من عدة مصادر بعضها اقتصار الترجمات العربية - خاصة
فى بدء التعريف بانتاج سارتر - على ترجمة الأعمال الأدبية ففهمت

فى غير سياقها العام من ناحية تطور المفكر وبقية جوانبه الفكرية والبعض الآخر من جراء التأثير بالكتابات المتعجلة سواء فى الشرق والغرب حيث فسر فى الشرق على أنه مفكر رجعى بورجوازى وحيث فسر فى الغرب على أنه وجودى مناهض للفلسفة العلمية .. كما جاء البعض الثالث نتيجة عدم التأنى فى قراءة النصوص .. والحقيقة اننا اذا ما نظرنا بدقة قد نجد - على سبيل المثال - أن المنهج التقدّمى التراجعى الذى حدثنا عنه فى « نقد العقل الجدلى » عام ١٩٦٠ موجودة بذوره فى كتابه « المتخيل » الذى أصدره عام ١٩٤٠ عندما قال فيه : « نحن سنبدأ بسؤال : ماذا يجب أن يكون عليه الوعى حتى يمكنه أن يمتلك قوة التخيل وهو ما سنطوره بالعمليات العادية للتحليل النقدى أى بالمنهج التراجعى » .. ومن هنا سترسم صورة جديدة لسارتر فى عين القارئ العربى ..

واذا كان سارتر - كما قال شامبنى - باعتباره فيلسوفا وكاتباً درامياً سيجد (جلسته السرية) محاصرة (بطغيان الوجه الانسانى) فان طغيان هذا الوجه الانسانى على أرض الوطن العربى هو ما يدفع الى كتابة هذه الدراسات بهذه الطريقة وذلك بهدف أن يكون مثل هذا الكتاب نوعاً من اللقاء المفتوح أو المحاورات المفتوحة تساعد القارئ على تفتيح أفقه بدل أن ينحصر فى اطار ضيق ..

القاهرة فى : ١٩٦٧/٢/٩

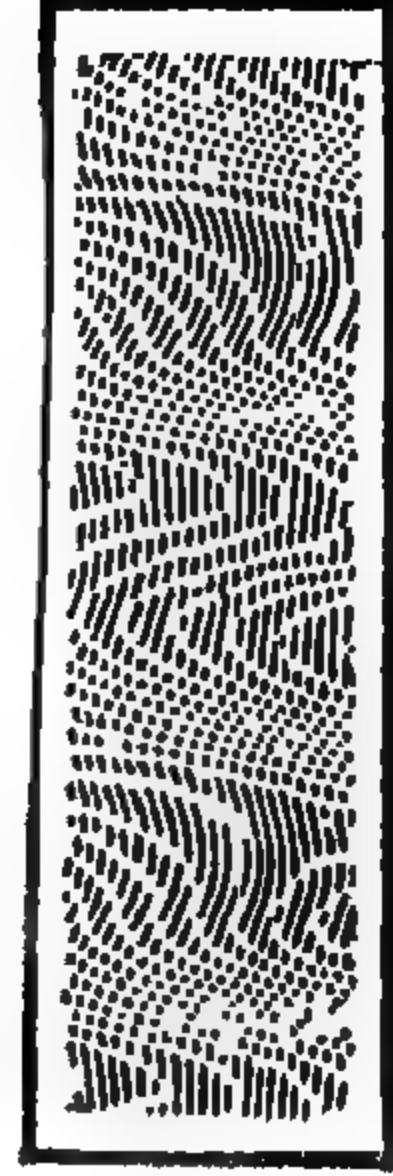
لفہم چان بول سارتر وفتاع



مجاہد عبد المنعم مجاہد

« مهما كان الامر ، فلان ما يجب
أن نضعه نصب اعمينا ، هو أن نظل
جميعا بمن اهل اليسار »

جان بول سارتر
(مواقف - الجزء السابع - ص ١٣٦)



ألا يحسن ونحن نلج عالم المفكر أن نعالج فتح أبوابه
بمفاتيحه هو ؟ وألا يحسن أن نكون منذ البدء داخل
لابرنث فكره ونحاول فتح الابواب من الداخل قبل أن
نقارن بين مفاتيحه ومفاتيحنا ؟ فإذا كان الامر كذلك فأين يمكن أن
نعثر بذلك المفتاح وسط الانتاج الضخم الذي كتبه ومازال يكتبه لنا
جان بول سارتر ؟

هل يمكن أن يكون المفتاح هو الديكارتية التي حدثنا عنها
وليم باريت في كتابه « الانسان اللاعقلاني . دراسة في الفلسفة
الوجودية » ؟ لقد كتب باريت يقول : « تقوم فلسفة سارتر على
ثنائية ، وان كانت ليست ديكارتية حرفيا ، الا أنه من المؤكد
انها ديكارتية في روحها . فالكينونة كما يقول سارتر منقسمة الى
نوعين أساسيين : (١) الكينونة في ذاتها Being-in-itself
و (٢) الكينونة لذاتها Being-for-itself (١) .. ووجهة
نظر باريت تقوم على أساس أنه كما قسم ديكارت العالم الى
عالمين : عالم الجوهر الممتد وعالم الجوهر الفكري فان سارتر
قسم ذلك العالم أيضا الى قسمين : عالم الكينونة في ذاتها وهو
العالم الكثيف المصمت الساكن القائم هناك في الخارج خارج
الوعي ، وعالم الكينونة لذاتها وهو عالم الوعي والحرية والاختيار
الحر الذي يشتغل على العالم الخارجى .. هذا هو التشابه
الفكرى الذى وجدته وليم باريت وان يكن قد تنبه الى أن هناك
اختلافا بعض الشيء ، حيث أن ديكارت في القرن السابع عشر
كان بطلا للمقاومة الفكرية عندما قال « لا » لتعاليم أرسطو
وطالب بالشك في كل شيء ما لم يتبين لنور العقل أنه حق ، على
حين أنه لم يكن بطلا للمقاومة الحياتية عندما ارتد الى مفاهيم

(1) Barrett. W. Irrational Man. A study in existential philosophy,
p. 218.

قديمة في فلسفته بمحاولة افتراض وجود الله لضمان أن العالم موجود وأن أحكامي سليمة عنه .. اما سارتر عند وليم باريت فهو « شكاك ديكارتي في مكان وزمان مختلفين » (١) فسارتر « قد بلغ سن النضج خلال سنوات ١٩٣٠ وكان جو السياسة اليسارية يخيم فوق كل شيء ، وسارتر لم يكف عن ان يكون في جانب اليسار من الناحية السياسية » (٢) ومن ثم عاش سارتر الديكارثية ولكن في زمن الاحتلال الالماني لفرنسا .. ومن ثم كان على سارتر أن يحول الديكارتيه الى عمل. والى سلوك ، ومن ثم اشترك في حركة المقاومة ضد الاحتلال .. ومن هنا « فعند سارتر الشاب الأمل الذي كان يدرس الفلسفة قبل الحرب العالمية ، كان ديكارت يمثل بالنسبة له بطلا خاصا - بطلا للفكر ان لم يكن بطلا للحياة والعمل وان تجربة المقاومة منحت شخصية ديكارت أهمية أكبر عند سارتر ، حيث أن الديكارتيه في المقاومة يمكن أن تتجسد في حياة العمل » (٣) وعلى هذا « فسارتر لا يفعل شيئا سوى أن يستخرج النتائج مما هو متضمن وجوديا في الشك الديكارتي » (٤) انه « شكاك ديكارتي في مكان وزمان مختلفين .. وسارتر كانسان معاصر ، ظل في ذلك الكرب للعدم الذي طفا ديكارت فوقه أمام ضوء الله العجيب الذي أشرق ليقوده خارجه » (٥) ومن هنا يصل وليم باريت الى المفتاح لفهم شخصية سارتر : « ديكارت والمقاومة الفرنسية - ديكارت (في) المقاومة الفرنسية - هذا هما المفتاحان البسيطان لكل فلسفة سارتر المعقدة » (٦)

فهل هذا المفتاح مفتاح سليم ؟ أولا ان الهدف عند المفكرين مختلف حيث أن التفلسف عند ديكارت لن يقود الى وضع أسس لفلسفة سياسية يقيم عليها الفكر حياته على حين أن التفلسف عند سارتر مرتبط أشد الارتباط بالسياسة وهو ماسوف نتبينه بعد قليل .. ثم ان ديكارت كان هدفه الأبقاء على الثنائية في

(1) Ibid, p. 217.

(2) Ibid, p. 214.

(3) Ibid, pp. 215-216.

(4) Ibid, p. 217.

(5) Ibid, p. 217.

(6) Ibid, p. 216.

العالم : ثنائية الفكر والمادة ، على حين يبدأ سارتر كتابه « الكينونة والعدم » بهدف المحاولة للقضاء على كل ثنائية . . . يقول روبرتس في كتابه : « الوجودية والعقيدة الدينية » : « يوجد في تاريخ الفكر الغربي أربعة منفصلات كبيرة (على الأقل) ، وهدف سارتر ليس إلا التغلب على هذه المنفصلات الأربع جميعا وهي : (١) منفصل الجواهر أو العقل ضد المادة والذي أفضى الى المحاولات المثالية والمادية لادراج الحقيقة كلها تحت احدي المقولتين ، (٢) المنفصل الابستمو لوجي الذي فصل الواقع عن المظهر والشيء في ذاته عن الظاهرة والموضوعات الفيزيقية عن الاحساس الخ . . . (٣) المنفصل الانثروبولوجي الذي قسم الانسان الى قسمين وهما الجسم الخاضع للجبرية ضد الارادة الحرة ، (٤) المنفصل المنهجي وهما العقلانية ضد اللاعقلانية حيث النظريات التي تؤكد المنطق والعقل قد فشلت في أن تكون عادلة بالنسبة للارادة والانفعالات والعكس بالعكس . وتقوم محاولة سارتر كفيلسوف عظيم في تعبيره عن المطلب الحالد ، (١) . حقيقة أن سارتر « بعد أن يرفض الأشكال المختلفة للثنائية يتخذ هو ثنائية متطرفة خاصة . فقد أقام تمييزا أساسيا بين ما يسميه الكينونة في ذاتها ، أي الشيء كما هو في حد ذاته ، والكينونة لذاتها . ألا وهي الوعي الانساني » (٢) . إلا أن هذه الثنائية غير مقصودة وقد نتجت رغما عنه . .

بجانب هذا فإن تفسير سارتر بأنه ديكرت في المقاومة يعنى أنه بانهاء المقاومة فإن الفكر الفرنسي يعود فيرتد الى الديكرتية فحسب ، وهذا شيء يخالف لما نعرفه عن حياة سارتر حيث أن المقاومة استمرت معه بأشكال مختلفة . . وبهذا يتبين أن هذه « المقاومة » محتاجة الى « تحديد » بدل أن تظل كلمة « عامة » عند باريت . .

فأين يمكن أن نعثر على المفتاح الذي يلج بنا الى الفكر السارترى ؟ هل نجده في تصاريح المؤلف نفسه ؟ يمكن هذا لكن علينا أن نكون حذرين حيث أن المفكرين لا يصدرن في أقوالهم في بعض الأحيان عن صدق تام . . يمكن أن نأخذ هذه التصاريح نفسها

(1) Roberts, D.El., Existentialism and Religious Belief. p. 197.

(2) Ibid, p. 198.

ولكن بشرط أن نتبين اضطرابها في فكره جميعا وفي حياته جميعا . . أفلا يمكن أن نجد هذا المفتاح فيما يقوله سارتر عن مهمته ومثاريعه ورغباته ؟ .

يقول جان بول سارتر في التصريح الذي أدلى به لولفرد ديزان عام ١٩٥٦ والذي سجله في كتابه « النهاية الاسيانية » . مقال حول فلسفة جان بول سارتر « يقول المفكر الفرنسي : « الذي عاطفة لفهم الانسان » (١) ثم يضيف في المقابلة نفسها : « أنا لست معنيا بالله ، أنا معنى بالانسان . أنا لست ماديا كما أنني لست روحانيا وأنا أختلف مع المادية الجدلية بهذا المعنى فوق آرائي (١) أن للانسان أهدافا ليست للمادة ، (٢) وأن للانسان اختيارا من بين الممكنات ليس للمادة » (٢) . من هذا النص يتبين أن سارتر معنى بالفلسفة الماركسية وهو في الوقت نفسه يريد أن يخلص الماركسية - كما يرى - من نزعتها الآلية الميكانيكية وأن يبقى للانسان على حريته ومن هنا جاءت محاولته لفهم الانسان . . وعلى أساس من هذا الفهم للفلسفة الماركسية من جانب سارتر استطاع هينمان في كتابه « الوجودية والأزمة الحديثة » أن يقول : « انه يمثل المرحلة التي يبدو فيها أن غربة النفس قد وصلت الى أقصى درجاتها الممكنة ، أي وصلت الى الدرجة التي أصبح فيها ضغط الجماعة كبيرا حتى أن الفرد مضطر الى أن يعيش في غربة النفس شأنه في هذا شأن الحالة الطبيعية للأشياء » (٣) . . اذن فليست الديكارتية والمقاومة هما المفتاحان الى سارتر ، بل الماركسية وتعديلها هما الهدف الاساسي . . ذلك أن الشيء الجوهرى عند سارتر ليس أن يقول نعم ، بل أن يقول لا . . وينعكس هذا لا في كل تفكيره الفلسفى فحسب ، بل في جميع أشكال تفكيره وفي مواقفه وحياته . . وربما كان هذا هو الذى دفع هينمان الى أن يقول : « لابد من فهم المفاهيم الثلاثة الأساسية : الحرية والموقف والسلب اذا ما أراد الانسان أن يفهم سارتر ، لكن النقطة الملاحظة هي أن السلب هو السائد وأنه ينفذ

(1) Desan .W,: The Tragic Finale; An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre. p. XV.

(2) Ibid, p. XVI.

(3) Heineemann, F.H. : Existentialism and the Modern Predicament. p. 111.

الى مفهوم الحرية كما ينفذ الى مفهوم الموقف بالمثل .. أن مؤلفه (الكينونة والعدم) هو (فيلسوف السالوية) ، (١) .. الشيء الجوهرى عند سارتر هو أن يقول (لا) .. يقولها للماركسية .. بهدف أن يقول (نعم) للطبيعة الانسانية .. وإذا شئنا الدقة انه لا يقول (لا) للماركسية ماركس ، بل يقولها للماركسية بقيبة الماركسيين .. يقول في مقالته « المادية والثورة » التى نشرها عام ١٩٤٦ : « نظرا لأن البعض يوجهون اللوم الى وهم سيئو النية بأننى لم اذكر ماركس فى هذه المقالة ، فاننى أقول بالضبط ان انتقاداتى موجهة ضد الماركسية المدرسية فى عام ١٩٤٦ أو ان شئتكم هى موجهة الى ماركس (خلال) الماركسية الستالينية المحدثة » (٢) .. هذا هو اهتمام سارتر منذ البدء .. ليس الاهتمام البدئى هو ديكارت أو هيدجر أو هوسرل أو نيتشة أو هيجل أو كانت أو برجسون أو شيلر بل الاهتمام البدئى هو كارل ماركس أو الماركسية التى يهتم سارتر بأن يحتفظ بها نقية .. ولكى يحتفظ بها يريد أن يطهرها من الجبرية المادية - حسب تصوره - وهذا هو الذى دفعه الى دراسة الانسان ليثبت حرته .. ومن ثم فالحركة الساترية الفكرية هى حركة « لا - نعم » ... وكانت هذه الحركة هى التى دفعته الى قراءة المفكرين الذين سبق أن ذكرناهم لمحاولة تأسيس الحرية الانسانية ... ومن هنا ينفى سارتر بشدة أنه يريد أن يعلى من صوت اللاعقلانية أو أنه يريد أن ينبذ الماركسية .. يقول فى مقالته الطويلة « مشكلة المنهج » وهى التى تكون مقدمة الجزء الأول من كتابه « نقد العقل الجذلى » : « ان قصدنا ليس هو (اعطاء اللاعقلانى مكانته) كما هو الزعم غالبا ، بل بالعكس هو التقليل من جانب عدم التحديدية واللامعرفة ، وليس نبذ الماركسية باسم طريق ثالث أو انسانية مثالية ، بل إعادة غزو الانسان من داخل الماركسية » (٣) .

ان جان بول سارتر مفكر من الطبقة البورجوازية .. لكنه

(1) Ibid, p. 117.

(2) Sartre, J.P. : Situations, III. p. 135.

وأحب أن أشير الى اننى عدلت التاريخ الذى ذكره سارتر فى هذه العبارة وجعلته عام ١٩٤٦ بدل ١٩٤٩ حيث أن المقال كتب عام ١٩٤٦ كما أن هذه الملاحظة التى أضافها سارتر قد وردت فى الطبعة الخامسة الفرنسية وهى طبعة صدرت عام ١٩٤٩ نفسه ..

(3) Sartre, J.P. : The Problem of Method, p. 83.

يريد أن يثور على هذه الطبقة التي جوهرها النزعة التحليلية لا التركيبية... وهو طوال رحلته فكرا وحياء «أضمرت للبورجوازية... حقدا لن يفنى الا معي» (١) كما عبر في مقالته التي كتبها عن ميرلوبونتي عام ١٩٦١ ويسجل سارتر بنفسه رحلته حيث لم يكن يسير في هذه الرحلة وليس لديه سوى خيط واحد... «كان كل متاعى خيط آريان ، لكنه كان كافيا ، وما هذا الخيط الا تجربة الصراع الطبقي الصعبة التي لا ينضب لها معين» (٢) ... وعلى هذا لا يكفي أن نقول ان سارتر مفكر يسارى ... بل يجب أن نصحح الأمر حيث يقول هو : «الفكر اليسارى انما هو الماركسية لا أكثر ولا أقل» (٣) وبهذا المنظور يريد سارتر أن يظل مفكرا ماركسيا محاولا اصلاح ماركسية الماركسيين غير ماركس ... وكان هذا نضب حياته كلها حتى انه كتب عن عام ١٩٤٨ « كان علينا أن ندافع عن العقيدة الماركسية دون أن نخفى تحفظاتنا وتردداتنا» (٤) ... وتكاد مقالته عن موريس ميرلوبونتي أن تكون وثيقة عن اهتماماته ومواقفه ويبين فيها أنه معنى بأن يكون من أهل الثوار ، والثائر محتم في نظره أن يفضى به الى ماركس . وعلى هذا كتب يقول : « اذا كان لا يكفي ان يكون المرء قد قرأ ماركس حتى يصبح ثوريا . فانه ينضم اليه عاجلا أم آجلا عندما يناضل من أجل الثورة . والنتيجة واضحة : لا يستطيع أحد أن ينتقد اليسار انتقادا فعلا الا اذا كان من أولئك الذين تكونوا في مدرسة هذا العلم» (٥) .

لقد أتى سارتر في الحقيقة الى الماركسية من باب النفى... نفى البورجوازية وروحها التحليلية حيث « اننا مقتنعون بأن الروح التحليلية قد عاشت وأن وظيفتها الوحيدة اليوم تشويش الوعي الثورى . وعزل البشر لمصلحة الطبقات صاحبة الامتيازات . » (٦) كما ذكر في تقديمه لمجلة (الأزمنة الحديثة)

(١) - جان بول سارتر : مواقف - الجزء الخامس - ص ٢١٧ .

(٢) - المصدر السابق : ص ٢١٩ .

(٣) - المصدر السابق : ص ١٩٢ .

(٤) - المصدر السابق : ص ١٩١ .

(٥) - المصدر السابق : ص ١٨٩ .

(٦) - جان بول سارتر : مواقف - الجزء الاول - ص ١٧ .

عام ١٩٤٦ وهو قد أتى الى الوجودية من باب النفي .. نفى الجبرية - على حد تعبيره - الوجودية في الماركسية .. وهو في كل هذا وذلك انما « نصنف أنفسنا الى جانب من يريدون تبديل وضع الانسان الاجتماعى وتبديل مفهومه عن ذاته فى آن واحد » (١) .. وهكذا ليس سير سارتر سيرا من الوجودية الى الماركسية ، بل هو سير معكوس ، من الماركسية الى الوجودية ولكن لا يتوقف هنا ، بل للعودة من جديد ، فسارتر مغرم بالتركيب وهذا ما قاله لولفريد ديزان : « يجب على الانسان أن يميل دائما نحو المركب » (٢) ..

ان القطبين اللذين يتحرك من خلالهما سارتر هما قطبا الحرية والاشتراكية . وقد قالها هو نفسه صراحة شارحا علاقته بميرلوبونتي : (الاشتراكية والحرية) « قد وضعنا كلا منا بحضرة الآخر » (٣) .. وهو طوال رحلته الفكرية قد يخفت من صوت أحد القطبين ويعلى من صوت الآخر .. قد تكون نبرة الوجودية عالية فى اواسط حياته الفكرية ، لكن نبرة الماركسية ليست معدومة .. هى قد تخفت لكنها لا تتلاشى .. بل ان الوجودية لتعد محطة ركوب عابرة فى طريق رحلته .. ولقد كانت كل الأسئلة التى يطرحها تفضى به الى قطبى الحرية والاشتراكية : « هل توجد عفوية لدى الجماهير ؟ وهل تستطيع الجماعات أن تحقق الانسجام بينها من تلقاء نفسها ؟ أسئلة ملتبسة كانت ترجعنا الى السياسة والى دور الحزب الشيوعى والى روزا لوكسمبرج والى لينين ، وطورا الى علم الاجتماع والى الوجود بالذات ، أى الى الفلسفة ، الى (أسلوبنا فى الحياة) الى مرسانا ، الى أنفسنا » (٤) .. فاذا أضفنا الى هذين القطبين معنى النفى والسلب أدركنا المفتاح الى لابرنث فكره : جدل « الاشتراكية - الحرية » فى اطار تعريف الفكر بأنه موقف من مواقف السلب . واذا كانت الاشتراكية عنده وسياتها الماركسية ، والحرية

(١) المصدر السابق : ص ١٣ .

(٢) Désan, W. : The Tragical Fatale. An Essay on the Philosophy of Jean-Paul Sartre. p. XIX.

(٣) جان بول سارتر : مواقف - الجزء الخامس - ص ١٦٤ .

(٤) المصدر السابق : ص ٢٢٦ .

وسيلتها الوجودية فان ما يكون أفق سارتر الفكرى هو الجدل الماركسى - الوجودى داخل اطار السلب ..

ان سارتر ليتساءل فى بدء الفصل الثانى من « مشكلة المنهج » : « لماذا لسنا بكل بساطة ماركسيين ؟ الأمر يرجع الى أننا نأخذ عبارات انجلز وغارودى كمبادئ ارشاد ، كارشاد للأعمال التى يجب أن تتم ، نأخذها كمشكلات - ولا نأخذها كحقائق ملموسة » (١) .. ويقول قبل هذا بصفحات من الكتاب نفسه : « انه ماركس الذى نزعم أننا على علاقة به » (٢) .. وهكذا يتبين أن سارتر على علاقة بماركس ، لكنه ليس على صلة بالماركسية .. أو بمعنى أدق أن الماركسية الصحيحة فى نظره هى ماركسية ماركس ، وليست ماركسية الماركسيين التالين .. ومن هنا نرى أن الحركة الأولى من سير سارتر انما هى نفى الماركسية .. نفىها سيرا الى الوجودية ، ثم بعملية نفى أخرى سيدخل الى الحركة الثالثة من جدله وهى العودة الى الماركسية ولكن فى ضوء جديد بعد أن تسليح بالحرية كما يعتقد ..

لقد ولج سارتر الى الماركسية من الواقع العملى لا من التأمل النظرى ولقد كتب فى « نقد العقل الجندلى » .. انه وهو فى العشرين من عمره وكان هذا عام ١٩٢٥ لم يكن هناك كرسى للماركسية فى الجامعة ، وكان الطلبة الشيوعيون يتجنبون ذكر الماركسية فى أوراق امتحاناتهم خشية أن يرسبوا .. « كان الرعب من الديالكتيك كبيرا حتى أن هيجل نفسه كان مجهولا لنا » (٣) .. وذكر أنهم سمحوا لهم فى الجامعة بقراءة ماركس ولكن بهدف دحضه « ومن ثم بدون تراث هيجلى ، بدون أساتذة ماركسيين ، بدون أى برنامج مخطط للدراسة ، بدون أسلحة للتفكير ، كان جيلنا - شأنه فى هذا شأن الأجيال السابقة والأجيال اللاحقة - جاهلا جهلا تاما بالمادية التاريخية » ومن هنا كان المناخ الذى سيطر على سارتر فى دراسته هو المنطق الرياضى والمنطق الأرسطى اللذان كانا يدرسان له بالتفصيل « وحوالى ذلك الوقت قرأت (رأس المال) و (الأيدولوجية الألمانية) ووجدت كل شىء جليا للغاية . وفى الحقيقة لم أفهم

(1) Sartre, J.-P.: The Problem of Method, p. 35.

(2) Ibid, p. 17.

(3) Ibid, p. 17.

شيئا على الإطلاق . فأن تفهم يعنى أن يغير ، يعنى أن تتجاوز
الإنسان نفسه . وهذه القراءة لم تغيرنى ، بل بالعكس ان الذى
بدأ يغيرنى هو (حقيقة) الماركسية ، الحضور الثقيل على أفقى
لكتل العمال ، كيان هائل كثيف « عاش » الماركسية وهو الذى
(مارسها) « (١) هذا هو الجدل الذى عاشه سارتر : ماركسية
نظرية لم تغيره ، وماركسية عملية بدأت تغيره .. » لقد تربينا
فى الانسانية البورجوازية ، وهذه الانسانية المتفائلة اهتزت عندما
أدركنا بغموض حول مدينتنا الحشد الهائل (أشباه الناس)
الواعين بانحطاط أنسانيتهم ، غير أننا شعرنا بهذا الاهتزاز بطريقة
كانت لا تزال مثالية وفردية « (٢) لم تجذبه الماركسية وإنما
جذبتة الطبقة العاملة . فما جذبه انما « هو البروليتاريا باعتبارها
تجسيد فكرة ما وأداتها » (٣) لقد تلقى سارتر برهانه (عمليا)
ولم يتلقه (نظريا) وربما كان هذا التلقى هو المسئول عن كل
النتائج المترتبة بعد ذلك وكان هو المسئول كذلك على انه ظل فى
إطار الفكر البورجوازي السائد وهو نفسه يعترف بهذا « ان
الماركسية (باعتبارها فلسفة أصبحت العالم) قد جرفتنا
وجولتنا من الثقافة الميتة للبورجوازية ... ومع هذا ظللنا فى إطار
بوصلة (الأفكار السائدة) » (٤) ومن ثم كان انجذاب سارتر
للماركسية انجذابا « تلقائيا » ولم يكن انجذابا « واعيا » تماما ..
يقول : ان الماركسية « عندما تمثل كتحديد حقيقى للبروليتاريا
وكمعنى عميق لأفعالها .. حينئذ تجذبنا الماركسية دون مقاومة
من غير أن نعرفها » (٥) .

ولكن لماذا اختار سارتر الماركسية بالذات مناخا ينطلق منه
الى وجوديته ؟ لماذا يصر على « أننا لسنا ماركسيين ؟ » لماذا لم
يصر مثلا على « أننا لسنا هيجليين » أو « أننا لسنا ديكارتيين » ؟
الجواب أن سارتر يرى أن تازيخ الفكر الانسانى من منذ القرن
السابع عشر الى القرن العشرين بثلاث حقب فكرية يمكن

(1) Ibid, pp. 17-18.

(2) Ibid, p. 19.

(3) Ibid, p. 19.

(4) Ibid, p. 20.

(5) Ibid, p. 18.

ويلاحظ أن عبارة « دون مقاومة » بالبسط الأسود هو من عندنا وليس من عند سارتر
وذلك لإبراز فكرة « تلقائية » انجذابه للماركسية .

تسميتها بأسماء المفكرين الذين سادوا فيها .. « بين القرن السابع عشر والقرن العشرين أرى ثلاثا من أمثال هذه الحقب أستطيع أن أسميها بأسماء الرجال الذين سادوا فيها : هناك (حقبة) ديكارت ولوك ، وهناك حقبة كانت وهيغل ، وأخيرا هناك حقبة ماركس » (١) والمفكر لا يستطيع أن يتجاوز أيا من هذه الحقب إلا عندما يتجاوزها التاريخ حيث « لا يوجد تجاوز لها طالما أن الإنسان لم يتجاوز اللحظة التاريخية التي تعبر هذه الحقب عنها » (٢) .. ومن ثم فإن الماركسية في نظر سارتر هي الفكر السائد الذي لا يستطيع المفكر أن يتجاوزه ، وإنما عليه أن يتنفس من خلاله .. وعلى هذا جاءت عبارة سارتر « أنه ماركس الذي نزع أننا على علاقة به » (٣) .

فما هي المآخذ التي يأخذها سارتر على الماركسية ؟ وهل استطاع أن ينفذ إلى فهم الأساس النظري لها ؟ ان النقد يتركز حول مفهوم المادة ومعنى الجدل أي المنهج .. وسنقتصر هنا في تلك الخطوط العريضة على تناول المفهوم الماركسي للمادة كما يعتقد جان بول سارتر ..

لقد سبق أن أوردنا تصريحاً لسارتر أدلى به لولفريد ديزان، أنه يأخذ على المادية الجدلية تصوراً للمادة نظراً لأنه يرى أن للإنسان أهدافاً ليست للمادة وأن للإنسان اختياراً من بين الممكنات ليس للمادة .. فكان مفهوم المادة عند الماركسيين في نظر سارتر أنها شيء جامد هامد ساكن كثيف .. ويلخص سارتر فهمه للمادية في مقالته التي كتبها عام ١٩٤٦ بعنوان « المادية والثورة » قائلاً : « يبدو أن أولى خطواتها هي انكار وجود الله وانكار الغائية المفارقة ، والخطوة الثانية هي ارجاع حركة العقل إلى حركة المادة ، والخطوة الثالثة هي استبعاد الذاتية بحد العالم والإنسان فيه إلى مذهب الأشياء المرتبطة بعلاقات كلية . أنا استنتج هنا بمنتهى الاخلاص بأنها عقيدة ميتافيزيقية وأن الماديين هم ميتافيزيقيون » (٤) .

يلوح أن سارتر قد قرأ الفلسفة العلمية على ضوء الهيكلية

(1) Sartre, J.-P. : The Problem of Method. p. 7.

(2) Ibid, p. 7.

(3) Ibid, p. 17.

(4) Sartre, J.-P. : Literary and Philosophical Essays, p. 187.

واذا كان يقول : « تستلزم واقعية الرجل الثورى وجود العالم ووجود الذاتية سواء بسواء . وأكثر من هذا أن هذه الواقعية تستلزم مثل هذا الترابط بين كل منهما حتى لا يمكن تصور ذاتية خارج العالم ولا عالما بغير ايضاح الجهد الذاتى » (١) . . فان سارتر يرتب على هذا أن الماركسية تستبعد الذات . . غير أننا اذا دققنا النظر ربما تبيننا أن الخلاف بين الماركسية وسارتر قائم فى مسألة أخرى غير الغاء الذات أو الإبقاء عليها ألا وهى أسبقية الفكر أو أسبقية المادة فالمعروف أن الماركسية إنما تسبق المسادة على الوعى الانسانى ، والغريب أن سارتر فى (الكينونة والعدم) إنما يسبق الشئ فى ذاته على الشئ لذاته . . أى أن العالم سابق على الوعى . . مع ملاحظة أن الأسبقية الماركسية أسبقية مطلقة من الواقع على حين أن الأسبقية السارتريّة أسبقية منطقية على الأقل . .

وقبل أن ندخل فى التفاصيل نحب أن نشير الى أن الفكر السارترى يعيبه أنه ليس فكرا ميتافيزيقيا . . ان الميتافيزيقا هى البحث فى العلل الأولى وسارتر من هذه الناحية ، لا يبحث فى الأصول الميتافيزيقية للمقولاتين اللتين تسيطران على تفكيره جميعا وهما مقولتا الكينونة فى ذاتها والكينونة لذاتها . . انه يفترضهما افتراضا كما أوضح ولفريد ديزان عندما قال : فى رأى أن نقطة البدء الأولية هذه ليست من الأمور البديهية الواضحة، بل هى شئ أشبه بالمسلمة *postulate* فإذا كان الشئ فى ذاته الكثيف المصمت أو الكينونة خارج الوعى مسلمة فان سارتر ينقد مفهوم المادة عند الماركسيين برغم انه مسلمة يفترضونها . . يقول : « المادية تقيم يقينا مما يبدو لنا استقرار فجا أو اذا شئت مما يبدو مسلمة » فسارتر إذن يرى أن الماركسيين لا يبحثون فى الأصول التى تدفع بهم الى القول بأسبقية المادة كما أنه هو الآخر لا يبحث فى الأصول التى تدفعه الى افتراض الكينونة فى ذاتها . . واذا كان سارتر ينسب للكينونة فى ذاتها أسبقية - على الأقل - منطقية - على الكينونة لذاتها فانه يتساوى مع ماتفعله الماركسية فى رأيه مع اختلاف المصطلح ومحتوى المصطلح . . وألا يعنى هذا أن سارتر قد انطلق فى افتراض الكينونة فى ذاتها من الحس المشترك

(١) جان بول سارتر : مواقف - الجزء الخامس - ص ٦٣ .

يوجودها ؟ وكما قال ولفريد ديزان : « بالنسبة لفكرة سارتر عن الشيء ، يلاحظ الانسان في مقدمته ميلا قويا للبدء من الواقع وليس من الفكر وتقبل قيمة المعرفة وتجنب عمل مشكلة من شيء هو في الواقع ليس سوى شبه مشكلة . » (١) ان هذا الميل عند سارتر هو ميل مبعثه الانطلاق من الحس المشترك ، من مجرد الجدس بوجود العالم الخارجى . . فإذا كان برهان الشيء في ذاته ليس له من برهان سوى الجدس فان نقد سارتر للمفكر المادى ينتفى لانه يبرهن على مادية العالم انطلاقا من الجدس . . كما يرى سارتر : « عندما يزعم المادى انه (متأكد) من مبادئه ، فان تأكده لا يمكن أن يصدر الا من الجدس أو الاستدلال القبلى *à priori* أى من التأمل الذى يندب به » (٢) وإذا كان سارتر يرتب على هذه العبارة أن المادى الذى يتهم رجل التأمل المثالى بأنه متيافيزيقى فان « المادية هى متيافيزيكا تتخفى خلف الوضعية ، انها متيافيزيكا تهدم نفسها بنفسها لأنها بتقويض المتيافيزيكا انما تشلح أى أساس لعباراتها » فان سارتر انما يتلاعب بكلمة متيافيزيكا التى تعنى عند الماركسيين أنها الآراء المثالية المنطلقة من الذهن عن العالم والتى تعنى عند سارتر البحث فى الأصول والمبادئ . .

لقد لاحظ سارتر فى مقالته عن « المادية والثورة » أن الشباب ضائع بين المادية والمثالية « انه يقال لهم ان عليهم أن يختاروا بين المادية والمثالية ، انه يقال لهم انه لا يوجد شيء متوسط بينهما ومن ثم فعليهم اختيار الواحد أو الآخر . والآن ، بالنسبة لمعظمهم تلوح مبادئ المادية زائفة من الناحية الفلسفية ، أنهم غير قادرين على فهم كيف يمكن للمادة أن تبعث (فكرة) المادة . ومع هذا فهم يحتجون بأنهم انما ينسذون المثالية نبذا تأما ، فهم يعرفون أنها تعمل وتفيد كأسطورة للطبقات الثورية وانها ليست فلسفة محكمة بل هى بالإجراى نوع غامض من التفكير وظيفته حجب الحقيقة أو اذابتها فى الفكرة . ويقال لهم : لا يهم ، لما كنتم لستم مبادئ فستكونون مثاليين بالرغم من انفسكم ، وإذا ثرتم على محاكمات أساتذة الجامعات فستجدون انفسكم

(1) Desan, W., p. 135.

(2) Sartre, J.-P. : Literary and Philosophical Essays, p. 188.

ضحايا وهم أشد خبثا وأشد خطورة) « (١)

حقيقة أن سارتر لا يريد لشباب عصره أن ينطلق من المثالية، لكنه في الوقت نفسه لا يريد لهم أن ينطلقوا من المادية .. وها هو ذا المفتاح الذي أوردناه تتضح أهميته .. دائما سارتر ينطلق من النفي .. نفي الماركسية .. هو لا يريد أن يلغيها بل يريد أن يلغى المنطلق المادي للماركسية وأن كان هذا الالغاء ليس الغاء كليا .. وهو في سبيل هذا يرى أن الماركسية تتصور مفهوما آليا للمادة .. فإذا كانت الماركسية قد ألغت الغائية المارقة في عالمها فقد ألغاهها أيضا سارتر بالنسبة للشيء في ذاته وأن كان قد أبقاها للكينونة لذاتها التي لا تتطابق مع نفسها ..

ويلاحظ أن سارتر هو نفسه يتنبه إلى أن تصوره للمادية الجدلية هو تصور للمادية الميكانيكية وبعد أن يتنبه يشرع من جديد في مهاجمتها ويأتي هجومه على أساس تطبيق التصورات الميكانيكية للمادة على المفهوم الجدلي لها من جديد .. يقول سارتر في مقالته نفسها عن المادية والثورة ، « المادية واحدة أيضا . فليس ثمة صراع بين الأضداد داخل الوحدة المادية . وأقول الحق لا يوجد أيضا أضداد : فالساخن والبارد هي درجات متنوعة فقط في التدرج الحراري .. وفكرة صراع الأضداد هي إسقاط العلاقات الانسانية على العلاقات المادية ، (٢) لكن يلاحظ أن التدرج الحراري بين الساخن والبارد سيكون هكذا إذا نظرنا إلى العلاقات الخارجية بين الانسان والماء ومن ثم نصل إلى جملته أن صراع الأضداد هو إسقاط العلاقات الانسانية على العلاقات المادية .. ولكننا إذا نظرنا إلى الماء وهو يستخن من الداخل تبينا أن العلاقات بين ذرات الماء لم تعد هي العلاقات بينها قبل التسخين وإنما أخذت تتباعد وتتفكك ومن ثم فهناك علاقات داخلية داخل المادة وانها تحت مؤثر خارجي بدأت تتفكك وتتخذ شكلا جديدا .. شكلا موضوعيا داخل المادة نفسها .. ومن هنا نشين أن سارتر ينسى الحديث عن العلاقات الباطنية برغم أنه يتحدث كثيرا في كتابه (الكينونة والعدم) عن السلب الباطني .. وكان أن رأى سارتر في الماركسية فلسفة براجماتية مادامت هذه الفلسفة المادية

(١) Sartre, J.-P.: Literary and Philosophical Essays, p. 186.

(٢) جان بول سارتر : مواقف - الجزء الخامس - ص ٦٦ .

صالحة في رأيه عملياً من أجل الثورة « إذا كانت المادية أفضل أداة للعمل فإن حقيقتها ذات طابع براجماتي أو نفعي » (١) وهنا وحد سارتر بين مفهوم النفع ومفهوم الصدق الذي يتأكد بالواقع العملي ..

ومن الملاحظ أن سارتر وهو يسلب الماركسية ماديتها لا يريد أن يلفيها ، فهو يريد أن يدخلها في مركب مع الوجودية ، مثاليتها من أجل الثورة « يقتضي الحدث الثوري أن نعلو على تعارض المادية .. والمثالية .. في وحدة مؤلف الموضوع فالحدث الثوري يطالب بفلسفة جديدة تواجه علاقات الإنسان بالعالم من وجوه متباينة. إذا وجب أن تصبح الثورة ممكنة ، وجب أيضاً أن يملك الإنسان احتمالية الواقعة وأن يختلف رغم ذلك عن الواقعة بقدرته العملية على أعداد المستقبل وبالتالي على تخطي الحاضر والانفصال عن وضعه » (٢) .

وهكذا نتبين الحركة الأولى من رحلة سارتر: نفي للماركسية .. وهذا النفي سيوصله إلى الحركة الثانية : تأسيس الحرية .. فقد كان الهدف من نقض مفهوم المادة عند الماركسيين أن يمهّد سارتر لتأسيس الحرية الإنسانية .. وهذا هو الذي دفعه إلى إنشاء مذهبه الوجودي .. فما هي ياترى وجودية سارتر ؟ وكيف تطورت هذه الوجودية إلى أن تقضي إلى الحركة الثالثة عندما تنفي نفسها فتوصله إلى مرحلة العودة إلى الماركسية ولكن في ضوء جديد ؟ .

نحب أن نشير في البدء إلى أن الوجودية عند سارتر لا تعد وجودية حقا وإنما سنعدها فهما سارتريا خاصا لها .. فسارتر في رأينا ليس بالوجودي الحقيقي وإن الاتهامات التي وجهها إليه كل من هيندجر ومارسل بأنه ليس وجوديا فيها جانب من الحقيقة .. وعلى هذا فإن الحديث عن مرحلة الوجودية عند سارتر إنما سيكون بالمعنى الخاص الذي أطلقه سارتر عليها .. وحتي لا نخرج عن سياق الموضوع الذي نتناوله وهو وجودية سارتر سنشير إشارة مقتضبة إلى معنى الوجودية كما

(١) جان بول سارتر : مواقف - الجزء الخامس - ص ٦٨ .

(٢) المصدر السابق : ص ٦٧ .

نفهمها وأين مكانة سارتر فيها .. لقد دأب المفكرون على أن يقسموا الوجودية الى نوعين : وجودية مؤمنة ووجودية ملحدة .. وهذا التقسيم تقسيم غير حقيقى إذ هى نظره من خارج الفلسفة ، هى محاولة لادخال الانظار الدينية المجال الفلسفى .. ومن ثم فمن الخطأ تقسيمها الى وجودية مؤمنة ووجودية ملحدة نظراً لان الدين مجاله مكان آخر غير التأمل الفلسفى .. ومن الغريب ان سارتر قد انساق الى هذا الخطأ فى كتابه « الوجودية نزعة انسانية » يقول : « هناك نوعان من الوجوديين . فمن جهة هناك المسيحيون وبينهم سادرج اسم ياسبرز وجبريل مارسل وكل منهما كاثوليكي محترف ، ومن جهة أخرى الملحدون الوجوديون ومن بينهم يجب أن ندرج هيدجر وكذلك الوجوديين الفرنسيين وأنا » (١) وإذا كان سارتر يقول بعد هذا من الكتاب نفسه .. « ان الشيء المشترك بينهم هو بكل وساطة أنهم يؤمنون بأن (الوجود) يسبق (الماهية) - أو اذا شئت اننا يجب ان نبدأ مما هو ذاتى » (٢) فان هذا الشيء المشترك لا صلة له بالدين أو الالحاد .. ويكون الشيء المشترك هو شيء فلسفى قد يجعلهم جميعاً وجوديين لكنه لا يجعلهم صنفين مختلفين من الوجوديين .. غير أن الوجود الذى يسبق الماهية ليس صفة مشتركة بين الوجوديين جميعاً ، ذلك أن واحداً مثل هيدجر عنده أن الكينونة لابد أن تسبق الوجود وذلك قبل أن نقول ان الوجود الانسانى يسبق الماهية .. فما هى الوجودية اذن ؟

لما كنا نؤمن بأن « الفلسفة تبدأ كنوع من الانقطاع ، نوع من التوقف يضع كل شيء موضع السؤال ، الشك فى التلقائية والنمطية : انها انفصال العقل عن الجسم والمواطن عن مدينته والانسان عن العالم . وتكون المشكلة هى اعادة الاشياء من جديد بتبريرها بعقل ، والأسئلة يجب ان يجاب عليها كما ان كلية وضورية الاشياء يجب ان تتأكد » (٣) لما كنا نؤمن بأن هذه هى مهمة الفلسفة فاننا نرى ان الوجودية هى تأمل الانفصال الذى هو جوهر الفلسفة ، انها ليست مجرد حركة من حركات التفلسف ، بل هى تضرب جذورها فتبحث فى اساس التفلسف نفسه ألا

(1) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism. p. 26.

(2) Ibid, p. 26.

(3) Blackham, H. J. : Six Existentialist Thinkers, p. 150.

وهو الانفصال ومن ثم « فعند الوجوديين الانفصال هو أساس جميع الاسس وان الغاءه في تصالح كلى هو تقويض الوجود الشخصى نفسه » (١) ومن هنيا فان « الوجودية قائمة فى أنها تتناول انفصال الانسان عن نفسه وعن العالم وهو الانفصال الذى يبعث اسئلة الفلسفة ، وهى لا تتناول هذا الانفصال بمحاولة تشييد شكل شامل من التبرير يمكن الانسان من اعادة التكيف مع نفسه ولكن عن طريق توسيع مدى الانفصال والاهتمام به دائما وذلك باعتباره الشئ البدئى والمكون للوجود الانسانى . ومن ثم فان هدف هذه الفلسفة ليس هو الزد على الاسئلة التى تثار ، بل دفع الاسئلة نفسها الى أن تشغل الانسان جميعه حتى تصبح أمورا شخصية دافعة مجذبة » (٢) .

فاذا كان هذا مفهوم الوجودية كما نراه ، أفلا يترتب على هذا أن سارتر ليس وجوديا ؟ ذلك أنه ليس مهموما ببحث الانفصال بل هو مهموم بالعكس بانخراط الانسان فى العالم ومساهمته فى تغييره لا وضعه موضع التساؤل الى الأبد بل طرح الاسئلة بهدف الوصول الى اجوبة من أجل المساهمة العملية فى تغيير الكون .. انه فيلسوف اتصال لا فيلسوف انفصال ..

فاذا كان سارتر يرى ان الشئ المشترك بين الوجوديين هو قضية أسبقية الوجود على الماهية وادركنا أن هذا هو فهم خاص به لمعنى الوجودية فأننا يجب أن نعامله على أنه وجودى بهذا المعنى الخاص أو لا نعامله اطلاقا على أنه وجودى مادام أنه لا يبحث ولا يعمق معنى الانفصال باعتباره أساس التفلسف .. ولكن لما كان يعتبر نفسه وجوديا وكانت وجوديته تلعب دورا هاما فى تاريخ تطوره الفكرى وكانت السبب فى ابداعاته كلها ، فأننا سنسلم جدلا بأن سارتر فيلسوف وجودى .. والآن ما هى هذه الوجودية إذن ؟ وما هو الدافع عنده الى التفكير فيها ؟ وما هو محتواها ؟ وما هو تاريخها ؟ ثم أخيرا ، ما هو مصيرها ؟

يقول جان بول سارتر فى كتابه «الوجودية نزعة انسانية» :
« ان نقطة انطلاقنا فى الحقيقة هى ذاتية الفرد ، وهذا لدواع

(1) Ibid, p. 151.

(2) Ibid, pp. 151-152.

فلسفية تماما وليس لأننا بورجوازيون ولكن لأننا نبحث عن أرساء
تعاليمنا على الحقيقة وليس على مجموعة من النظريات الجميلة
المليئة بالأمل ولكن تنقصها الأسس الحقيقية. وعند نقطة الانطلاق
لا توجد حقيقة أخرى سوى هذه الحقيقة : (أنا افكر إذن أنا
موجود) التي هي الحقيقة المطلقة للوعى وهو يحرز نفسه «(١)» .
وهكذا قاده نفى الماركسية التي تنطلق من أسبقية المادة الى
النقيض المقابل وهو الانطلاق من الأنا المفكرة . . ومن ثم فإنه لا
ينطلق من وحدة مركب الموضوع من المادية والمثالية كما ذكر هو
في مقالته عن «المادية والثورة» فإذا كانت الماركسية في نظره تنفى
الحرية فيلقم مذهباً جديداً يكون قوامه الحرية وبهذا اعتبر :
الوجودية « النظرية الوحيدة التي لا تجعل الإنسان شيئاً » .(٢)

ان سارتر يريد بالوجودية أن يؤسس الحرية الإنسانية ،
وحتى يتمكن من هذا أقام الاسبقية المشهورة للوجود على الماهية
والتي اعتبرها واحد مثل المفكر الوجودى المعاصر بول تيليش من
أكبر الاكتشافات الفلسفية وذلك عندما ذكر في كتابه « الشجاعة
من أجل الكينونة » : « اننى أشير فوق كل شيء الى قضيته
(ماهية الإنسان هي وجوده) وهذه الجملة أشبه بلمحة الضوء
الذى ينير المنظر الوجودى كله . ويمكن للإنسان أن يسمى هذه
الجملة أشد الجمل يأسا واشدها شجاعة فى الابداع الوجودى .
وما تقوله الجملة هو أنه لا توجد طبيعة جوهرية للإنسان سوى
نقطة واحدة هي أنه يستطيع ان يصنع نفسه على ما يريد ،
فالإنسان يخلق كينونته. ان شجاعة ان يكون الإنسان نفسه هي
شجاعة أن يصنع منه ما يريد أن يكون عليه » (٣) ورأى سارتر فى
كتابيه « مشكلة المنهج » أن الإنسان الفرد مستبعد من الماركسية
و « أن هذا الاستبعاد للإنسان ، أن طرده من (المعرفة الماركسية)
هو الذى أدى الى نهضة الفكر الوجودى خارج التوحيد الشمولى
التاريخى (للمعرفة) ، ان الوجودية لم تكن هدفاً مباشراً من أهداف
سارتر بل انها أصبحت هدفاً له بسبب مفعول من أفعال النفى ،

(1) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism. p. 44.

(2) Ibid, p. 45.

(3) Tillich, P. : Courage To Be p. 147.

نفيه للفكر الماركسي على أساس أنه فكر قاصر ناقص لا يدرس الإنسان الفرد ومن هنا فإن « الوجودية حسب معناها في نظرنا هي العقيدة التي تجعل الحياة الإنسانية ممكنة »، إنها عقيدة أيضا تؤكد أن كل حقيقة وكل عمل يتضمن كلا من البيئة والذاتية الإنسانية « (١) وأصبح « موضوع الوجودية — بسبب خطأ الماركسية — هو الإنسان الخاص في المجال الاجتماعي وفي طبقته وفي بيئة من الموضوعات الجمعية وكذلك الناس الآخرون » (٢).

إن الوجودية بالرغم من أنها فعل من أفعال البحث النظري التأملى إلا أن مبعثها عند سارتر هو الحس العملى ... أنه يريد أن يضع أساسا نظريا للماركسية العملية .. « فالمادية بلا أدنى اعتراض هي الاسطورة الوحيدة التي تتلاءم مع مقتضيات الثوريين . ولا تذهب السياسة الى أبعد من ذلك فالاسطورة تخدمها وهي تتبناها . ولكن من أجل دوام مشروع المادية وقتا طويلا فإن احتياجها يكون أكبر الى الحقيقة لا الى الاسطورة . وعمل الفيلسوف هو تجميع الحقائق التي تحويها المادية وانشاء فلسفة ملائمة شيئا فشيئا تماما كما تلائم الاسطورة التزامات الثوريين وأفضل طريقة لاكتشاف هذه الحقائق أولا وسط الخطأ الذى تستحم فيه هي تحديد الالتزامات ابتداء من فحص واقع لموقف الثورى واعادة تمهيد الطريق في كل حالة .. هذا الطريق الذى تأدوا منه الى اعلان التمثل المادى للكون ثم النظر فيما اذا لم تكن هذه الالتزامات قد حادت واستدارت عن معناها الاول في كل مرة . فقد تمضى هذه الالتزامات اذا خلصناها من الاسطورة التى تثقل عليها وتضع قناعا فيما بينها وبين نفسها ... قد تمضى هذه الالتزامات مختطة خطوطا كبيرة لفلسفة متسقة تعلو على المادية مجرد كونها وصفا حقيقيا للطبيعة والعلاقات الإنسانية » (٣).

يريد سارتر أن يؤسس الحرية الإنسانية وذلك قبل الانطلاق الى العمل الثورى وعلى هذا يرفض سارتر جميع القيم المسبقة ولا يبقى الا على قيمة واحدة مطلقة هي قيمة الحرية

(1) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism, p. 24.

(2) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 33.

(٣) جان بول سارتر : مواقف — الجزء الخامس — ص ٢٥ .

وذلك على أساس أن الإنسان هو خلق مستمر لحيته ، وبالتالي خلق مستمر لذاتيته « الإنسان ليس سوى ما يصنعه من نفسه . هذا هو المبدأ الأول للوجودية » (١) ليست هناك قيم مسبقة سماوية أو أرضية وإنما القيم هي خلق إنساني مستمر .. » لقد كتب ديستوفسكى مرة : (إذا كان الله غير موجود فإن كل شيء سيكون مباحا) ، وهذا بالنسبة للوجودية هو نقطة الانطلاق . » (٢) ان منطلق الوجودية عند سارتر منطلق اخلاقي لا فلسفي محض .. وعلى الإنسان أن يخلق ماهيته بأن يخلق صورته دوما باستمرار وذلك بأن يظل في كل لحظة مخلوقا حرا يمارس حريته ويختار أفعاله بنفسه ومن هنا فإن سارتر يرى أن الوجودية « لا يمكن اعتبارها وصفا متشائما للإنسان نظرا لأنه لا يوجد مذهب أكثر منها تفاؤلا ... كما أنها ليست محاولة لاثبات همة الإنسان عن العمل حيث أنها تقول له انه لا أمل له سوى بعمله وأن الشيء الوحيد الذي يسمح له بأن تكون له حياة هو العمل » (٣) « الوجودية ... لا تستطيع أن تؤكد نوعية (الحادثة) التاريخية ، انها تبحث عن استعادة الوظيفة والأبعاد المتكررة للحادثة » (٤) .

فماذا بعد تأسيس الحرية حسبما يرى سارتر ؟ هل يظل محصورا في نطاق هذه الحرية ؟ الأمر بالعكس فالوجودية عنده ليست هدفا نهائيا وإنما هي مرحلة للعودة الى الماركسية ولكن في ضوء جديد .. لقد بدأ من الماركسية الخالية من الحرية كما تصور .. وها هو ذا قد أسس فلسفة حرية .. ومن ثم فالحركة الثالثة من رحلته هي العودة الى الماركسية في ضوء فلسفة الحرية ، فلسفة الوجودية .. انه يعود الى الماركسية بعد أن أثبتت « أن ما هو قائم في قلب الوجودية ومركزها هو الصفة المطلقة للالزام الحر الذي يحقق به كل إنسان نفسه في تحقيق نمط للإنسانية » (٥) ومن هنا يتقهقر دور الوجودية بعد تأسيس الحرية وتعيش على هامش (المعرفة) أي على هامش الفلسفة الماركسية ويرى سارتر أن الوجودية نفسها ستختفى

(1) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism p. 28.

(2) Ibid, p. 33.

(3) Ibid, p. 44.

(4) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 124.

(5) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism, p. 47.

فى يوم ما عندما تأخذ الماركسية على عاتقها مهمة البحث فى البعد
الانسانى « بدءا من اليوم الذى سىأخذ الفكر الماركسى البعد
الانسانى على عاتقه (أى المشروع الوجودى) كأساس (للمعرفة)
الانثروبولوجية ، فان الوجودية لن يعود لها مبرر للوجود » (١) .

ومن هنا لا تعد الوجودية عند سارتر نقطة توقف . . وربما
كان هذا هو الذى جعله يفرق بين نوعين من الوجودية والتفرقة
هذه المرة ليست على أساس دينى بل على أساس علاقة الوجودية
بالماركسية فهناك وجودية قامت ضد الماركسية وهذه « الوجودية
تعانى فى الحقيقة من خسوف » (٢) و «هناك وجودية أخرى تطورت
على هامش الماركسية وليس ضدها . » (٣) وهو يقصد بلا شك
وجوديته هو . . ان الوجودية الأولى التى تعانى من خسوف
« وسط الصراع العام الذى شنه الفكر البورجوازى ضد الجدل
الماركسى وجدت تأييدها من المفكرين السابقين على كانت ومن
كانت نفسه ومن ديكرت ، وهى لم تفكر اطلاقا أن تتوجه الى
كيركجورد . وان المفكر الدنيماركى سنيعاود الظهور فى بداية
القرن العشرين عندما يدخل الناس فى اعتبارهم محاربة الماركسية،
وذلك بأن يعارضوها بمذاهب التكثُر والتعدد وأشكال الغموض
والانحرافات . بمعنى آخر ان اعادة أحيائه ترجع الى الفترة التى
ارتد فيها الفكر البورجوازى الى مواقع يدافع فيها عن نفسه » (٤)
.. لقد رأى سارتر فى كيركجورد الذى يعد أبا للوجودية «مسيحيا
لا يرغب فى أن يدع نفسه ينفلق فى المذهب والذى يؤكد - ضد
نزعة هيكل العقلية - عدم قابليه ما يعاش للتحليل ويؤكد
خصوصية ما يعاش » (٥) ورأى أن « كيركجورد . . يؤكد مفارقة ،
ما هو الهى ، فهو يضع بين الانسان والله مسافة لا نهائية . ان
وجود العلى القدير لا يمكن أن يكون موضوع معرفة موضوعية ،
انه يصبح هدف الايمان الذاتى » (١) و « ان ذاتية كيركجورد
الدينية يمكن اعتبارها بحسن نية قمة المثالية ، ولكن كيركجورد

(1) Sartre, J.-P.: The Problem of Method, p. 181.

(2) Ibid, p. 15.

(3) Ibid, p. 17.

(4) Ibid, p. 15.

(5) Ibid, p. 10.

(6) Ibid, p. 10.

في علاقته بهيجل إنما يسجل تقدما تجاه الواقعية حيث انه يصر فوق كل شيء على (أولية) ما هو حقيقى بصفة خاصة على الفكر وأن ما هو حقيقى لا يمكن رده الى الفكر ، (١) و « ربما يعد كيركجورد أول من أشار - ضد هيجل وبفضله - الى عدم التطابق بين ما هو حقيقى وبين المعرفة . وربما كان عدم التطابق هذا هو أصل اللاعقلانية المحافظة » . (٢)

واذا كان كيركجورد قد هاجم هيجل على أساس نزعته العقلية الشمولية ، فان سارتر يرى أن « الماركسية توجه اللوم نفسه الى هيجل وان كان انطلاقا من وجهة نظر أخرى . فعند ماركس أن هيجل فى الحقيقة قد خلط بين التموضع objectification أى التخرج البسيط للانسان فى الكون والاعترا ب الذى يرد النزعة الخارجية ضد الانسان » (٣) . ويلاحظ سارتر مع ماركس « أنه فى هذه الحقبة الحالية من تاريخنا ، قد دخلت قوى الانتاج فى صراع مع علاقات الانتاج . فالعمل الخلاق قد أصبح مفتربا ، ولم يعد الانسان يتبين نفسه فى انتاجه وأن عمله المستنفد يبدو له كقوة معادية . ولما كان الاعترا ب يأتى نتيجة هذا الصراع فانه حقيقة تاريخية ولا يمكن رده بالمرّة الى أية فكرة » (٤) ومن ثم ينادى ماركس بأسبقية العمل على المعرفة « وهو أيضا يؤكد ان الحقيقة الانسانية لا يمكن ردها الى المعرفة ، وأن هذه الحقيقة الانسانية يجب (أن تعاش) و. (أن تنتج) » (٥) ومن هنا يصل سارتر الى استنتاجه الهام الذى أثر فى كل تفكيره والذى جعله يعتبر الوجودية مرحلة من مراحل التوصل الى المعنى الاصيل للماركسية « انه ماركس أكثر مما هو كيركجورد أو هيجل هو الذى على حق حيث أنه يؤكد مع كيركجورد تفردية (الوجود) (٦) الانسانى ويأخذ مع هيجل

(1) Ibid, p. 12.

(2) Ibid, p. 12.

(3) Ibid, p. 13.

(4) Ibid, pp. 13-14.

(5) Ibid, p. 14.

(٦) يعرف سارتر معنى الوجود عند كيركجورد بأنه « هذه الباطنية ، التى تزعم فى كل أفقها الضيق وفى كل عمقها اللا متناهى أن تؤكد نفسها ضد الفلسفة جميعا ، وهذه الذاتية المعاد اكتشافها وراء اللغة كمغامرة شخصية لكل انسان وفى وجه الآخرين والله - هذا هو ما يسميه كيركجورد «الوجود» . (أورد سارتر هذا فى صفحة ١١ من مشكلة المنهج - الترجمة الانجليزية)

الإنسان المحسوس في حقيقته الموضوعية وفي ظل هذه الظرف يبدو من الطبيعي أن الوجودية ، هذا الاحتجاج المثالي ضد المثالية قد فقدت كل فائدتها « (١)

من هذا الطرح لفكر كيركجورد ، ثم من هذا العرض لفكر ماركس يواصل سارتر نقده للوجودية فيتناول بعد هذا المفكر الألماني كارل ياسبرز الذي « يكشف هو نفسه أوراقه على المائدة فهو لم يفعل شيئاً سوى التعليق على أستاذه ، (يقصد سارتر كيركجورد) وتقوم أصالته بصفة خاصة على تخفيف حدة موضوعات بعينها وعلى إخفاء موضوعات أخرى . وهو يوجه النقد لياسبرز الذي لم يساهم في السلوك العملي » ان ياسبرز يتقهسر في الحركة التاريخية نظراً لأنه يهرب من الحركة الحقيقية للسلوك الغرضي الإنساني Praxis ويلتجئ إلى ذاتية مجردة هدفها الوحيد تحقيق (صفة) باطنية وايدولوجية الانسحاب هذه تعبر خير تعبير بالأمس فقط عن موقف المانيا معينة وقد تثبتت في هزيمتها وكذلك موقف بورجوازية أوربية معينة تريد أن تبرر مزاياها عن طريق ارسطراطية النفس وان تجد ملجأ لها من موضوعيتها في ذاتية حادة وأن تترك نفسها تنسحب بحاضر لا يوصف وبذلك لا ترى مستقبلها « (٢)

هذه هي الوجودية المعادية للماركسية .. وهناك وجودية أخرى « تطورت على هامش الماركسية وليس ضدها » (٣) . أصحابها الذين يعدون أقرباء للماركسية لا يجب اعتبارهم فلاسفة حيث أن الفلسفة الوحيدة الموجودة التي لم يتجاوزها التاريخ عنده هي الماركسية « هؤلاء الرجال (الأقرباء) أقترح أن أسميهم (ايدولوجيين) . ولما كنت أتكلم عن الوجودية ، فليكن مفهومنا أنني اعتبرها (ايدولوجية) أنها مذهب عرضي يعيش على هامش (المعرفة) التي تعارضها في البدء والتي تبحث اليوم عن التكامل معها » (٤) أن مهمة الايدولوجي الوجودي بهذا المعنى عند سارتر هي تطوير الماركسية من الداخل ومن هنا فان « هدفه ليس هو تجسيد ماركسية معدلة في الوجودية ، بل

(1) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 14.

(2) Ibid, pp. 16-17.

(3) Ibid, p. 17.

(4) Ibid, p. 8.

الاسراع باللحظة التى يمكن عندها أن ترحب الوجودية بتحليلها
فى الماركسية « (١)

فهل يمكن أن نسمى ما ينادى به سارتر ماركسية جديدة
Neo-Marxism أم وجودية جديدة Neo-Existentialism
أم أن ما يقول به ليس سوى طريق ثالث للخروج من الانحصار
بين المادية والمثالية كما يرى المفكر الماركسى جورج لوكاتش ؟

يرى جورج لوكاتش فى كتابه « الوجودية أم الماركسية ؟ »
أن الوجودية هى عقيدة من عقائد المثالية فى مرحلة الامبريالية وأنه
لما كان سارتر يفرغ الوعى الانسانى من كل مضمون - حتى يثبت
حرية الفرد - فقد رتب لوكاتش على هذا أن « الوجودية تحمل
سمة العدمية التلقائية نفسها الميزة للايديولوجية البورجوازية
الحديثة » (٢) وعلى هذا فان لوكاتش يرى فى سارتر مفكرا يحاول
أن يوجد طريقا ثالثا بين المادية والمثالية لكن هذه المحاولة نفسها
فى رأى لوكاتش هى الطريق المثالى نفسه ولكن بشكل آخر حيث
أن الطريق الثالث لا يمس جوهر المثالية وانما يصل هذا الطريق
الثالث الى أن الافكار هى نفسها وقائع موضوعية وبهذا يكون
الطريق الثالث قد وصل الى طريق المثالية بطريقة أخرى ..
يقول لوكاتش : « ان (الطريق الثالث) الذى يتمسك بكل مبادئ
نظرية المعرفة للمثالية الذاتية ، انما يبيع حدوده وتعريفه ،
وذلك بتقديم المسألة بطريقة تسمح بأن تدخل ضمنها الافكار
والمفاهيم التى لا توجد الا فى الوعى وتكون هى نفسها وقائع
موضوعية » (٣) ويرى لوكاتش أن تمسك هذا الطريق بتعاصر
الفكر والمادة انما هو طريق مثالى وذلك أنه « لا توجد فى الواقع
الا امكانيتان : أولية الوجود على الوعى أو بالعكس أولية الوعى
على الوجود . وان المذاهب الفلسفية الحالية التى تتجه نحو
(الطريق الثالث) تضع عادة الترابط بين الوجود والوعى معلنة
أن الواحد لا يمكن بدون الأخرى وبهذا التأكيد يصلون الى طرد
المثالية من الباب لكى يرجعوها من النافذة . نظرا لأنهم عندما
يقولون ان الوجود لا يمكن أن يوجد بدون الوعى انما يهجرون

(1) Ibid, p. XXX.

(2) Lukacs. G. : Existentialisme ou Marxisme ?, p. 22.

(3) Ibid, p. 52.

المادية التى ترى ان الوجود مستقل عن الوعى « (١) ومن هنا يذهب لوكاتش الى أن « سارتر يقوم باستغلال هذه العقلية وذلك بتغريفها تماما من المادية والتمهيد هكذا لانتصار طريق الوجودية، لانتصار هذا (الطريق الثالث) للفكر الذى ليس هو بمادى ولا بمثالى ، وذلك بكل الطرق الديماجوجية « (٢) والوجودى فى الاساس « لا يستطيع فى النهاية أن يفعل شيئا آخر سوى التخلي عن موضوعية الطبيعة والتاريخ وذلك لانقاذ هذه الذاتية « (٣) ويذهب لوكاتش الى أنه « لا يبقى للوجودية الا امكانيتان : رسم كاريكاتور للماركسية واحراز نصر سهل عليها (وهذا هو ما فعله سارتر) أو محاولة تجسيد بعض النتائج المعينة فى الوجودية – مع سوء الاستخدام – فتميع فى مجال الممارسة العملية التطاحن القائم بين هاتين الايديولوجيتين ومن ثم تنقد على هذا النحو التكوينات الفلسفية للوجودية « . (٤)

اننا اذا نظرنا الى سارتر معزولا فسنبتين فى فترة من فتراته وبالنظرة الخارجية أنه من ضمن رواد الطريق الثالث فى مرحلة الامبريالية حيث تعدل المثالية أوضاعها .. لكننا اذا أخذنا بالمفتاح الذى ذكرناه من قبل وولجنا الى عالم سارتر من داخله فاننا سنجد أن الطريق الثالث قائم بمعنى ما من المعانى ولكن كان هذا على أساس من عملية نفى سابقة وتمهيدا لعملية نفى تالية يريد سارتر أن يصل الى الماركسية وهى منشغلة بالفرد وبالنظر فى حريته ويتبين معنى عبارة سارتر : « قد فهمنا فى النهاية أن المحسوس هو التاريخ والعمل الجدلى » (٥) أصبحت الماركسية فى النهاية عنده محتوية للوجودية التى تبحث الواقع المحسوس «لقد ظلنا مقتنعين فى الوقت نفسه بأن المادية التاريخية هى التفسير الصادق للتاريخ وأن الوجودية تظل هى النظرة المحسوسة الوحيدة للواقع » (٦) ووصل سارتر الى أن طريق الوجودية

(1) Ibid, p. 77.

(2) Ibid, p. 144.

(3) Ibid, p. 148.

(4) Ibid, p. 148.

(5) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, pp. 20-21.

(6) Ibid, p. 21.

وطريق الماركسية واحد .. « الوجودية والماركسية ... تهدفان الى الشيء نفسه ، غير أن الماركسية قد أعادت استيعاب الانسان في الفكرة ، والوجودية تبحث عنه في كل مكان (أينما يوجد) في عمله ، في منزله ، في الشارع . ونحن لا نزعم أن هذا الانسان الحقيقي غير قابل للمعرفة - على نحو ما ذهب كيركجورد - كل ما نقوله هو انه غير معروف » (١) ومن هنا يصل سارتر الى تأييد ماركسية ماركس ونفى ماركسية الماركسيين : « تنظر الماركسية للعملية التاريخية بخطاطية تعميمية وشمولية . بطبيعة الحال ان النزعة التوحيدية التجميعية الشمولية لم تتم بالصدفة فالنظرية قد حددت اختيار المجال ونظام العوامل المحددة ، لقد درست كل عملية جزئية داخل اطار المذهب العام في التطور ، لكن لم يحدث في أى موضع في مؤلف ماركس ان زعم ان وضع الأشياء في المجال قد منع من تفهم العملية ككل (متفرد) أو من عدم جدواها » (٢). « فالمادية الجدلية لا تستطيع أن تحرم نفسها لمدة طويلة من أحد الوسائط الممتازة التي تسمح لها بالانتقال من العام والتحديدات المجردة الى الآثار الجزئية للفرد المفرد » (٣) . لقد أخذ سارتر على عاتقه وتطوع أن يفعل للماركسية ما لم يفعله الماركسيون - في رأيه - وذلك لأنه يرى أن « الماركسية لا تزال فتية للغاية ، بل تكاد أن تكون في طفولتها ، وهي لم تكد تتطور . ولهذا تظل فلسفة عصرنا . ونحن لا نستطيع أن نتجاوزها لأننا لم نتجاوز الظروف التي ولدتها . ولا يمكن لأفكارنا مهما كانت أن تتشكل الا على هذا الثرى » (٤) فمتى تنتقل الماركسية من مجال الطفولة ؟ « حالما سيوجد (لكل انسان) هامش من الحرية (الحقيقية) وراء انتاج الحياة ، فان الماركسية ستكون قد عاشت مداها ، وستحل محلها فلسفة للحرية . ولكن ليست لدينا الوسيلة ولا الاداة العقلية ولا التجربة المحسوسة التي تسمح لنا أن نتصور هذه الحرية أو هذه الفلسفة » (٥) .

(1) Ibid, p. 28.

(2) Ibid, p. 25.

(3) Ibid, p. 61.

(4) Ibid, p. 30.

(5) Ibid, p. 34.

واذا كان سارتر يريد أن يعدل الماركسية - من الداخل كما يذهب - فإن الانسان ليتساءل : اذن لماذا هذه الوجودية ؟ خاصة وأن سارتر يقول في مقاله : « رد على بيير نافيل » : « ان جمود الماركسية مؤقت فحسب ، وهي ستستفيد من تعاقب الأجيال » (١) . ان سارتر الذى يؤمن بالماركسية أراد أن يفيدها لا من الداخل بل من الخارج ذلك لأنه اختار طريق النفس وطريق النفس قد يطيل الرحلة الى الهدف المنشود . .

مجاهد عبد المنعم مجاهد

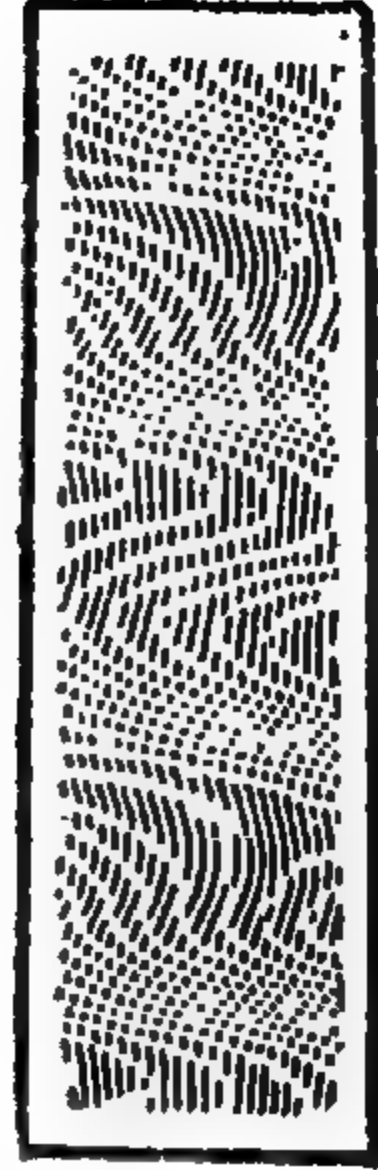
(١) جان بول سارتر : مواقف بـ الجزء السادس - ص ٤٤ .



التحقيق

بين الوجوديين

بقلم الدكتور مراد وهبة



عنوان هذا المقال ينطوى على سؤال :
من هو الوجودى ؟
قد يقال انه من يدور تفكيره على الوجود
ولكن من من الفلاسفة لم يفكر فى الوجود ؟

لا احد . يقول كيركجور : ان سقراط كان وجوديا .
ونستطيع ان نطبق هذا القول على عدو لدود لسقراط هو نيتشه
اذن من هو الوجودى ؟

قد يقال انه من يقرر أن الوجود سابق على الماهية
غير أن هيدجر . وهو أحد فلاسفة الوجود - يرى أن تحديد
ماهية الانسان ووجوده شيء واحد .

يبدو اذن أن تعريف الوجودى بالايجاب ليس ممكنا
يبقى تعريفه بالسلب . والتعريف بالسلب يفيد أن الوجودية
ليست فعلا وانما هى رد فعل .

ودليلنا على ذلك الآب الروحى للوجوديين سيرن كيركجور
(١٨١٣ - ١٨٥٥) فهو ثائر على هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) بسبب
مبدئه القائل بأن « كل ما هو موجود هو عقلى ، وكل ما هو عقلى هو
موجود » . ومن شأن هذا القول وضع الوجود فى مذهب
فينتفى الوجود ، لان الوجود ، فى حقيقته ليس للمعنى الكلى كما
يتصوره العقل ، وانما هو للذات المفردة ، وهى نسيج وحدها
sui generis ولا تقبل التكرار .

وهنا يثار سؤال : هل من علاقة بين الذات المفردة أو الأنا
وبين الآخر ؟ علما بأن الآخر قد يكون نسبيا مثل الذات الانسانية،
وقد يكون مطلقا مثل الله .

انقسم الوجوديون الى فرقتين : فرقة تقرر وجود المطلق وتحاول الكشف عنه . من هذه الفرقة نذكر كارل يسبرز (١٨٨٧ - ؟) وجبريل مارسل (١٨٨٩ - ؟) . وفرقة أخرى تنكر هذا المطلق وتقتصر البحث الفلسفي على الوجود الانساني على التخصيص ، والوجود على الاطلاق . من هذه الفرقة نذكر مارتن هيدجر (١٨٨٩ - ؟) وضيف الجمهورية العربية المتحدة في هذا الشهر جان بول سارتر (١٩٠٥ - ؟)

ونسأل : أين يقف سارتر بين هؤلاء الوجوديين ؟

يشير سارتر في كتابه « الوجود والعدم » (١٩٤٣) الى تأثير هيدجر ثم كيركجور . أما في مؤلفه « نقد العقل الديالكتيكي » (١٩٦٠) فيضع كيركجور في المرتبة الاولى من حيث درجة التأثير الفلسفي . ومع ذلك فليس في الامكان تحليل الفلسفة السارتريّة استنادا على هذين الفيلسوفين . فسارتر ، مثله كمثل أي فيلسوف لا يمكن عزله عن الاتجاهات الفلسفية المتباينة . الاتجاه العقلي ممثلا في أنقى صورة له عند هيجل ، والاتجاه الفينومولوجي عند مؤسسه ادموند هوسرل (١٨٥٩ - ١٩٣٨)

الفكرة المحورية في كتاب « الوجود والعدم » هي التمايز بين « الوجود في ذاته *l'être en soi* او « الوجود لذاته *l'être pour soi* الوجود في ذاته مليء ومعتم ومتكتل . ولهذا يقال عنه « هو ما هو » ، أي أن أ توجد في تطابق لانهائي مع نفسها دون أن يوجد فيها أدنى ثنائية أو أي فراغ بين جزء منها وجزء آخر . وهذا يعني أن الوجود في ذاته « ليس في داخله أية ثغرة يمكن أن ينفذ منها العدم » (الوجود والعدم ، ١١٦) ، مثل وجود العالم الذي يحيط بنا ، أو وجود أي موضوع مادي يحيط بنا . أما الوجود لذاته فهو غير متطابق مع ذاته ، أي أنه ليس هو ذاته ، ويسميه سارتر الوعي . والوعي يأتي الى الوجود على أنه انفصال مما هو موجود . فهو اذن يتطلب العالم الموضوعي المعطى .

اذن « الوعي هو وعي شيء ما » (الخيال ، ١٤٤) أعني أنه وعي متجه الى موضوع ما ، وهذه الفكرة مأخوذة من هوسرل وتسمى القصدية *l'intentionnalité* . وهي الفكرة التي تربط ربطا وثيقا بين الذات والموضوع بما تقيمه بينهما من احوالة متبادلة . وهذه الفكرة قد أخذها من قبل سارتر استاذ هيدجر .

بيد أن هيدجر لم يكن مجرد ناقل للفكرة عن هوسرل .
فهوسرل لم يكن أمينا على مبدأ القصدية ، اذ هو قد جعل موضوع
القصدية *noème* غير واقعي ، متعلقا بفعل القصدية *noèse* الوجود
والعدم ، ٢٨) فظل حبيس الوعي منعزلا عن الموضوعات العالمية ،
ومن ثم انحاز الى التصورية *idéalisme* من حيث لا يريد . أما
هيدجر فقد كان - على الضد من هوسرل - أمينا على المبدأ ، فمضى
من الوعي الى الوجود الواقعي العالى . ومن هنا اكتشف مبدأ هاما
هو « الوجود - فى - العالم » *in-der-welt-sein* العالم ، عنده ،
يشتمل على الاشياء والاحياء . وهذه جميعا مجرد أدوات يستخدمها
الموجود الانساني لتحقيق امكانياته . وكل أداة تحيل الى غيرها من
أجل هذا الوجود ، أى أن كل ما فى الوجود بالنسبة الى الذات
يحمل طابع الاحالة . وهكذا تكون فكرة « الوجود - فى - العالم »
هى الفكرة الجديدة المؤلفة من فكرتين هما القصد والاحالة ، وهما
من أفكار هوسرل . وبذلك يستطيع هيدجر أن يؤسس علما
للوجود يعجز عن تأسيسه هوسرل بحكم انزلاقه الى التصورية .

غير أن سارتر يأخذ على هيدجر أنه من أجل تأسيس علم
للوجود قد أغفل وصف الوجود الانساني وتحليله .
ونسأل : ما الذى يستطيع سارتر أن يفعله حتى لا يغفل
الوجود الذاتى ؟

ان سارتر يعود الى مصدر النبع للفينومولوجيا وهو الكوجيتو
الديكارتي ، ويتخذ منه نقطة البداية لانطلاقه الفلسفى من حيث
أنه المظهر الاول للوجود . فالكوجيتو ينطوى على تقرير وجود الأنا .
غير أن سارتر يعيب على ديكرت تحديده للأنا على أنه جوهر ماهيته
التفكير . ومعنى هذا التحديد أن الأنا حاصل مسبقا على ماهية
معينة ، ومن ثم فإن فعله لاحق لهذه الماهية .

وهنا يتساءل سارتر : كيف يمكن للتفكير من حيث هو ماهية
أن يستوعب أفعال الأنا ، فى حين أن التفكير ليس الا مظهرا من
مظاهر فعل الأنا ؟ الفعل اذن سابق بالضرورة على الماهية ، أى على
التفكير ومن ثم فالأنا - من حيث هو وجود - فاعل قبل أن يكون
مفكرا . وهذا يعنى أنه من غير فعل الوجود لا يوجد موجود يعرف
 ويفكر ، ومن هذه الوجهة يقول سارتر بأن الوجود سابق على الماهية
ويقصد بالوجود وجود الوعي .

والوعى من حيث هو بلا ماهية لا يمكن أن يكون موضوعا
لنفسه . ولهذا فهو متجه الى موضوع ليس اياه . يقول سارتر
« ان الوعى موجود يثار بصدد وجوده اشكال وجوده من حيث ان
هذا الوجود الأخير يتضمن وجودا آخر سواء » (الوجود والعدم ،
٢٩) .

الوجود اذن عند سارتر يتضمن وجودين : الوجود لذاته وهو
الوعى ، والوجود فى ذاته وهو الموضوع الخارجى المعطى . والعلاقة
بين هذين الوجودين هى علاقة انفصال واتصال فى وقت واحد .
فالوعى فى ادراكه للموضوع متمايز منه ، ولكنه ليس منفصلا عنه
اذ هو - أى الموضوع - يقع فى مجال الادراك . وهذه الظاهرة
يسمىها سارتر « سلبية الانسان » négativité فأقول مثلا « اننى
أرى حجرا ، ولكنى لست أنا هذا الحجر » . وهذا السلب ينطوى
على « المفارقة » transcendence بمعنى أن الوعى يفارق ذاته
وفارق الاشياء .

وهنا يثار سؤال : الى أين يتجه الوعى عندما يفارق ذاته ؟
قد يكون الاتجاه رأسيا نحو الله وبذلك يتخذ طابعا دينيا كما هو
الحال عند كيركجور ويسبرز ، وقد يكون الاتجاه أفقيا وبذلك يتخذ
طابعا باطنيا كما هو الحال عند هيدجر ، وهذا هو الجديد فى معنى
المفارقة كما يقرره هيدجر . فهذا الفيلسوف يرى أن ثمة مفارقة
أو « تجاوزا » نحو العالم . « نحن فى العالم » بهذه السمة يصف
هيدجر وجودنا ، فنحن بالطبيعة خارج أنفسنا وهذا ما تعنيه كلمة
وجود لدى هيدجر ، اذ أن كلمة « وجود » تعنى « خروج » ex
من الحالة التى هو عليها « ليضع نفسه sistere » فى المستوى
الذى لم يكن عليه من قبل . فالوجود اذن هو فعل الخروج ذاته .

وقد يبدو هذا القول بديهيا . غير أن قليلا من الفلاسفة هو
الذى أكد علاقتنا الاساسية مع العالم . فديكارت وضع حقيقة العالم
موضع الشك فى بداية تفلسفه ، ووضع كانط أيضا فكرة العالم
موضع الشك . أما بالنسبة لهيدجر فقد جعلنا مفتوحين دائما على
العالم . وفى احدى محاضراته يضع نظريته فى مقابيل نظرية
المونادات عند ليبنتز . فالمونادات ليس لها أبواب أو نوافذ ، اذ كل
منها مغلقة على ذاتها . أما الافراد ، عند هيدجر ، فليسوا كذلك

لأنهم فى علاقة مباشرة مع العالم . . فى الشارح ان صح هذا التعبير . المفارقة اذن عند هيدجر تتحقق داخل نطاق العالم .

وفى نفس اتجاه هيدجر يسير سارتر . فالوعى ، عندما يفارق ذاته ، يتجه الى وجود آخر من الموجودات العالمية . وهو فى هذا الاتجاه انما يظل فى مستوى أفقى مع هذه الموجودات . ثم يلاحظ سارتر أن المفارقة الباطنية من شأنها أن يمتنع معها التأليف بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته من أجل اقرار مطلق على نمط مطلق هيكل . اذ أن من المعروف أن التفرقة بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته انما هى تفرقة نقلها سارتر عن هيكل . فهيكل لا يستطيع أن يتصور الوجود على أنه ملاء بحث . ذلك أن الوجود الخالص ، فى رأى هيكل ، تجريد خالص ، وفى هذا التجريد نهمل كل تعيين وتحديد . ومعنى هذا أننا ننظر الى الوجود نفسه كأنه خاو ، أى هو واللوجود سواء . أما عند سارتر فيمتنع التطابق التام بين الوجود فى ذاته والوجود لذاته . وامتناع هذا التطابق مردود الى الفارق الجوهرى بين الوجودين ، الوجود لذاته زمانى فى حين أن الوجود فى ذاته لازمانى .

من أجل ذلك لا يوجد أى مبرر لوجود اله - على النمط الهيكلى - عند سارتر . وبذلك يفترق سارتر عن أبيه الروحى سيرن كيركجور . فالمفارقة ، عند هذا الأب ، تتحقق على مستوى رأسى بمعنى أن الذات فى توحيدها واحساسها باللائم تجد نفسها أمام الله ، فلا معنى لللائم الا اذا كان «تجاه اله» ، ذلك أن المعنى الوجودى العميق لللائم يقوم فى التباين بين الانسان والاله . ويقدر ما يحس الانسان بهذا التباين بقدر ما يكون احساسه باللائم . أما فقدان هذا الاحساس فانه يفضى بالانسان الى العدم ، اذ يحيا فى دوامة العالم غافلا عن ذاته وكيانها الالهى ، يسعده أن يكون شبيبها بالآخرين وكأنه واحد فى قطيع . أما الاوحد l'unique فهو فى قمة الاحساس بالتباين اللامتناهى بينه وبين الاله ، وبالتالي فى قمة الاحساس باللائم . وهكذا يكون الوجود هو القيمة العليا وهو اللائم فى وقت واحد . ويصبح الفرد الموجود مهموما هما أساسيا ، ومهتما اهتماما لا نهائيا بالوجود . فان مصيره يتوقف على علاقته بالله ، فاما الى آلام أبدية ، واما الى أفراح أبدية . فالفرد على علاقة بما يسميه كيركجور « الآخر المطلق » ، الاله بلا جدال ، ولكنه فى

جوهره مخالف للفرد مخالفة مطلقة . وما أن يدخل الأوجد المجال الدينى حتى يجد لزاما عليه أن ينتقل من دين يظل قريبا من الفلسفة الى الدين الحقيقى الذى يصدم العقل ، لأنه تأكيد « للتعسد » incarnation باعتباره الفكرة القائلة بأن ما هو أبدي يولد فى لحظة معينة ، ويأخذ مكانه فى موضع معين وساعة معينة من التاريخ .

وأغلب الظن أن كيركجور فى ايمانه بالله من خلال الاثم كان متأثرا بالعقيدة المسيحية من جهة ، وحياته العائلية من جهة أخرى . وعن الحياة العائلية يروى كيركجور فى (يومياته ، ١ ، ٦٠) ما سمعه من أبيه بأن « ثمة خطايا لا يستطيع الانسان النجاة منها الا بعون خارق » . وبفضل هاتين التجربتين ، الدينية والعائلية ، آمن بالله من غير طريق العقل وكأنه يردد العبارة المشهورة التى وصلت اليه « أو من بما هو لا معقول »

أما سارتر فبفضل غياب هاتين التجربتين من حياته لم يجد أى مبرر لمجاوزة الموجودات الطبيعية الى موجود فائق للطبيعة ، أو الى « الآخر المطلق » . وهو فى هذا يتفق مع استاذ هيدجر . ففكرة الوجود ، كما يتصورها هيدجر ، لا تحتل فكرة « ما فوق الوجود » ، ذلك أن الوجود يتصف بالزمانية ، وبالأخص المستقبل من حيث أن الوجود مهموم مقدما بتحقيق امكانياته . أما « ما فوق الوجود » فهو ، من مفهومه ، يتجاوز الزمان ، ومن ثمة فهو بلا مستقبل ، أى بلا امكانيات يهتم بتحقيقها .

وسارتر ، من حيث استبعاده لاله ، يقف عند حد وسط بين كيركجور ومفكر وجودى آخر هو يسبرز . اذ أن يسبرز يسلب المفارق من الطابع الدينى الذى يتميز به عند كيركجور . يقول يسبرز فى كتابه عن (الحقيقة ، ٦٣١) أن المفارق ليس له من كينونة الا من أجل الوجود الذاتى Existenz ، وليس من أجل الوجود الطبيعى Dasein بمعنى أن المفارق ليس له علاقة بما هو تجريبى . ومع ذلك فثمة تمايز بين المفارق والوجود الذاتى . فهذا الوجود حرية فى حين أنه المفارق لا ينطوى على أية حرية ، فهو مجاوز للحرية والضرورة فى وقت واحد . ثم ان الوجود الذاتى اتصال بمعنى أنه ليس ثمة وجود حقيقى من غير اتصال بين الذات وغيرها من الذات . وفى هذا نراه يقول « ان نقطة ابتدائنا - سواء أكنّا

فى دائرة الفكر أم فى دائرة الفعل — هى باستمرار تلك العلاقة القائمة بين انسان وآخر ، أو بين فرد وآخر » • أما المفارق فيعلو على أى اتصال ، اذ هو فى وحدة ثم هو مطلق • ومع ذلك فان المطلق لا ينكشف الا من خلال علاقته بالوجود الذاتى • غير أن أية محاولة لتعريفه مصيرها الفشل • فالمطلق مجهول اذ هو لا يصلح أن يكون موضوع تفكير ، أو موضوع صلاة • واذا قيل عنه انه ملاء لامتناه فليس فى هذا القول أى خطأ • ومع ذلك يمكن أن يقال عنه انه سلب لامتناه • والسلب اللامتناهى عدم • اذن المطلق عدم • والعدم قد يؤخذ على معنيين : اما أن يكون العدم بمعنى ما فوق الوجود ، واما أن يكون بمعنى اللاوجود المطلق • ولهذا فان الفكر فى مجال المفارق لا يستطيع أن يفكر فى شيء ، وانما يفكر فى العدم •

وهكذا ينتهى يسبرز الى نوع من الوثنية • فليس ثمة علاقة بين الذات المفردة والمسيح كما هو الحال عند كيركجور • غير أن ليس ثمة استبعاد للمطلق كما نرى عند سارتر • ورغم ذلك فنحن فى فلسفة يسبرز ، لا نصل أبدا الى هذا المطلق الذى يفاخر هيجل ببلوغه • فالمطلق شيء خفى لا ينكشف الا من خلال الرموز أو « الشفرات » •

ونسأل : ما الشفرة ؟

يجيب يسبرز بأنها « اللغة التى ينطقها المفارق فيقترب من الانسان ، غير أنه لا يقترب بذاته على الاطلاق » ولغة المطلق على ضرب ثلثة : الضرب الاول مباشر ومصدره التجربة • والضرب الثانى لغة الانسان ذاته وتدور على الاسطورة والوعى والفن • والضرب الثالث لغة العقل • ومع ذلك فليس فى امكان الانسان أن يفهم هذه اللغات فهما يقينيا ، وبالتالى فان الانسان يحس « بالاخفاق » فى فهم المطلق وهذا الاحساس بالاخفاق بدوره يعتبر شفرة ، اذ أن فى اخفاق كل موجود متناه ما يؤذن بوجود الـ لامتناه •

هذا هو حال الانسان ازاء مطلق مجهول فكيف يكون حاله من غير مطلق على الاطلاق ، أى من غير الـ ، على نحو ما يرى سارتر ؟
ان الانسان ، فى هذا الحال ، يشعر بالهجر *délaissement*
فالانسان مهجور ومنعزل لانه ليس هناك الـ •

وماذا يترتب على هذا الشعور بالهجر ؟

شعور بالقلق والحصر النفسى . يقول سارتر « ينشأ القلق عندما يرى الوعى نفسه مقطوعا عن ماهيته بواسطة العدم أو مفصولا عن المستقبل بواسطة حرите نفسها » (الوجود والعدم ، ٧٣)
القلق اذن يثير ثلاث مسائل : العدم والحرية والزمان .

ونسأل : هل من جديد فى تصور العدم من خلال القلق ؟

الواقع ان العرف الشائع فى تاريخ الفلسفة يصور العدم اما على نحو عقلى ، واما على أنه وهم وخداع بصر . النحو الاول نعثر عليه عند الأقدمين من فلاسفة اليونان أمثال أفلاطون وأرسطو : فأفلاطون يرى أن الخطأ هو تصور الوجود . وأرسطو يفسر العدم بثلاثة معان : المعنى الأول يفيد السلب كما يفهم فى الحمل ، والمعنى الثانى هو كما عند أفلاطون . والمعنى الثالث يشير الى أن العدم هو القوة فى مقابل الفعل . ويذهب كانط ، وهو من الفلاسفة المحدثين الى ما ذهب اليه أرسطو ازاء المعنى الثانى ، فكانط يرى أن العدم هو السلب المنطقى العقلى (عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ، ١٩٨ - ١٩٩) . أما النحو الثانى ، وهو تصور العدم على أنه وهم ، فنراه عند برجسون ، اذ يقول ان العدم ليس بشيء . وما هو الا تصور باطل كتصور دائرة مربعة والسؤال القائل : لماذا كان ثمة وجود أولى من العدم ؟ سؤال لا معنى له لأنه يفترض أن الوجود هزيمة للعدم مع أن العدم ليس بشيء . (التطور الخالق ، ٢٩٨) .

أما هيدجر فهو أول من أثار مسألة العدم من الناحية الوجودية . وهو لم يكتشف العدم الا من خلال حال القلق . فثمة قلق أصيل يفاجئنا فى لحظات نادرة نحس معه وكأن الوجود قد فنى . والسبب فى هذا الاحساس بالفناء أن الامكانيات لا تتحقق دفعة واحدة ، ذلك أن تحقق امكانية معناه سلب لامكانية أخرى . ومن ثمة يلزمنا العدم بتصور التناهى الضرورى فى طبيعة الوجود ، وأنه بهذا شرط لكل موجود وعنصر جوهرى فى تكوينه .

وقد ألف هيدجر كلمة « اعدام » néantiser لكي يصف فعل العدم . فإن هذا العدم يعدم كل شيء ونفسه أيضا . فهو عدم فاعل يجعل العالم الذى خرج منه يترجح على الأسس التى وضع

عليها ، وهو الاساس السلبي للوجود ، والذي انفصل منه الوجود بنوع من التصددع . وفى التذييل الذى يتضمنه كتيب « ما الميتافيزيقا ؟ » يقول هيدجر « ان هذا العدم الذى يختلف عن كل الاشياء المعينة لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير الوجود نفسه » ومعنى ذلك أن هيدجر يربط بين الوجود والعدم مستندا على الشعور بالقلق .

وهكذا يفعل سارتر ، غير أنه يربط بين القلق والحرية أكثر مما يربط بين القلق والعدم . فان كان القلق ، عند هيدجر ، هو علة الشعور بالعدم ، فهو (أى القلق) عند سارتر معلول للحرية . يقول « القلق هو كيفية وجود الحرية كواعية بوجودها » ويقول كذلك « فى القلق يثار اشكال وجود الحرية بالنسبة لذاتها » . تفصيل ذلك أن علة القلق تقوم فى انفصال الوعى عن ذاته وعن ماضيه فى شروعه الدائم نحو المستقبل . يقول سارتر : اننى قلق ازاء المستقبل ، اننى أشعر بأن حياتى وموتى متعلقان بى وحدى ، ومتعلقان بحريتى وحدها . وهذا هو القلق (الوجود والعدم ، ٦٦ - ٦٩) . وقد يحاول الانسان الهروب منه ، الا أن أفعالا معينة هامة تواجه هذا الانسان فاذا بالقلق يبرز ، مثل القلق الذى يحس به القائد عندما يقرر الهجوم ، أو عندما يقرر مصير عدد معين من الاشخاص . (الوجودية فلسفة انسانية ، ٣٢) . ويبدو أن هذا المثال يوضح لنا أن القلق ناشئ من أن الحرية ليست فارغة خالية من أى مضمون عملى ، بل ان لها محتوى واقعيا .

الحرية الفارغة المجانية تبعث على الغثيان . ففى رواية « الغثيان » ١٩٣٨ يحس البطل روكنتان أن الوجود خال من جميع المبررات وباعث على الاحساس بالاشمئزاز والغثيان . يقول روكنتان « ان الوجود - تعريفا - ليس هو الضرورة . أن يوجد الانسان يعنى أن يكون هنا . . ان كل شئ مجانى ، هذه الحديقة ، وهذه المدينة وأنا نفسى . واذا قدر لك أن تدرك ذلك فانك عندئذ تستشعر دوارا فى القلب ، وبأن كل شئ يطفو كما حدث لى هذا المساء : هذا هو الغثيان » (١٦٧) .

غير أن سارتر لم يقف عند هذه الحرية المجانية وما يلازمها من غثيان ، وانما يتجاوزها الى الحرية الملزمة وما يصاحبها من

قلق ابتداء من الجزء الثانى من « دروب الحرية » ، ذلك أن الجزء الأول « سن الرشيد » ١٩٤٥ يصور الحرية على أنها فارغة . أما الجزء الثانى « وقف التنفيذ » ١٩٤٥ فإن ماتيودى لارو ، بطل الرواية ، يثبت أن حريته مرتبطة بموقف معين منخرط فيه هو الحرب . والجزء الثالث « الموت فى النفس » ١٩٤٩ يدور على فكرة الالتزام بصورة أدق .

وربط مسألة القلق بمسألة الالتزام ميزة لسارتر ينفرد بها من بين سائر الوجوديين . فالقلق ، عند كيركجور ، يعزل الانسان عن العالم ، ويضع الذات المفردة فى مواجهة اثمها . ولهذا فإن القلق ، عند هذا المفكر ، هو قلق الائم . وكلما ازداد الاحساس بالائم ازداد القلق (معنى القلق ، ١١٨) . والنتيجة أن الذات المفردة مهمومة باثمها ، ومنفصلة عن الآخر ، سواء كان هذا الآخر انسانا أم الها . وفى ضوء عزوف كيركجور عن معالجة مشكلة الآخر يمكن أن نفهم السبب فى حملة هذا المفكر على الابحاث التاريخية . فالتاريخ يعبر عما هو خارجى بالنسبة الى الانسان ، ثم أن الذات تنطوى على سر هو سرها الذى لا يقابله شئ فى التاريخ . ومن ثم ينكر كيركجور على « الأوحى » أن يلتزم بالآخر أو بالمجتمع .

أما القلق ، عند هيدجر ، فهو ينكشف لنا من خلال التنسأهى الذى هو صميم وجودنا . وهذا التنسأهى تعبير عن أن الوجود الانسانى إنما هو « وجود من أجل الموت » sein-zum-tode ، ذلك أن وجودنا يتسم بهذه الصفة وهو أن هناك أشياء ممكنة بالنسبة لنا ، بيد أن ثمة لحظة لا تعود فيها ممكنات أمامنا ، وهذه اللحظة هى لحظة موتنا وهى التى يسميها هيدجر « استحالة كل امكانية » l'impossibilité de toute possibilité وهذا يفسر الظابع التراجيدى للقلق . وهذا كفىل وحده بأن يرفع عنا أى التزام نحو « الناس » ، وبالتالي ليس الا مسئولية واحدة هى أن نتحمل « بطلان » الفعل .

وقد يقال ، ردا على هذه النتيجة ، أن هيدجر يرى امكانية الانتصار على هذا القلق بما يسميه « بالعزم القاطع » .

وهنا يثار سؤال : كيف يمكن أن يكون « العزم القاطع » وسيلة الى الفعل مادام وجودنا متناهيا وأننا مساقون الى الموت ؟ سؤال فى صورة اعتراض كثيرا ما وجهه جبرييل مارسيل

الى هيدجر • وليس من شك أن العزم القاطع يظل صوريا بحثا ، ولا يصلح أن يكون موجها لنا في حياتنا • وهيدجر نفسه قد اتخذ اختياره اشكالا مختلفة وفقا للاحوال ، فمن المعروف أنه جعل عزمه القاطع يتبع زعماء النازية ، وهو اليوم يأسف على هذه التبعية • والنتيجة أن الالتزام ليس له من سند أو تبرير •

وفي نفس الاتجاه يسير يسبرز • فالقلق ، عنده ، ملازم للوجود الذاتي ، وليس لأي موجود آخر في العالم • أن الموجود الانساني يحاول أن ينفذ في حقيقة وجوده الذاتي ، غير أنه سرعان ما يشعر بالاختفاق • ومع ذلك فإنه لا يتوقف عن ادراك هذا الوجود وهو عندما يبدأ في ادراك هذا الوجود ينشأ توتر وصراع بينه وبين العالم الذي يوجد فيه •

وأول مرحلة من مراحل هذا الصراع هو ادراك الانسان أن له جسما ، ذلك أن من شأن هذا الادراك للجسم الشعور بأن الانسان ظاهرة طبيعية في حين أنه ليس كذلك •

وفي المرحلة الثانية يدرك الموجود الانساني أنه كائن اجتماعي ، غير أنه يدرك في نفس الوقت أن الحياة الاجتماعية من شأنها أن تحيل الوجود الذاتي الى وجود طبيعي ، ومن ثمة يحس بضرورة التمرد والعصيان •

وفي المرحلة الثالثة يدرك الانسان ذاته من خلال أفعاله ، بيد أنه ليس ثمة تطابق بين الذات وأفعالها بسبب أن الفعل ، بمجرد تحقيقه ، ينفصل عن الذات • ولهذا ينبغي ألا تلتزم الذات بأفعالها •

أما في المرحلة الرابعة والاخيرة فان الوجود الذاتي يصطدم بالماضي ، إذ أن الماضي يحاول أن يحدد الذات ، غير أن الذات ترفض هذا التحديد لان فيه فناء لها •

وكل هذه الأنواع المتباينة من الصراع دليل على أن الوجود الذاتي قلق على ذاته من حيث أنه رفض متواصل لأي التزام •

أما عند سارتر فقد سبق أن أشرنا الى أن القلق ينشأ من أن الانسان ملتزم ليس فقط ازاء ذاته وانما أيضا ازاء الآخرين • وهذا الالتزام قد يكون أحد ضربين : اما التزام سلبى واما التزام ايجابى •

الالتزام السلبي يفيد أن الانسان يلتزم بما يمليه عليه الآخرون فيحقق ذاته على صعيد ال on أى على صعيد المجموع العام ، ومن ثمة فهو يفقدها فى النهاية . ويتم هذا الفقدان اما باخفاء الحرية ويتصف المرء فى هذه الحالة بأنه جبان lâche ، واما بالاستناد على ما يمكن تسميته بالطبيعة البشرية أو الماهية الانسانية وفى هذه الحالة يتصف الانسان بأنه قذر salaud . وهذا المسلك فى الحالتين ، ينطوى على « سوء نية » mauvaise foi يتحول فيه الانسان من موجود لذاته الى موجود فى ذاته ، الى شيء .

أما الالتزام الايجابى فيفيد أن الانسان يرفض أولا أن تكون ثمة قيم قبلية قائمة ، أو تكون ثمة حكمة ينبغى الحرص عليها ، وبالتالي فان الخير والشر ، عند سارتر ، واقعان متحركان نسبيا . وهذا مضمون مسرحية « الشيطان والرحمن » . فان بطل المسرحية جوتز يظل منزعجا من الاعتقاد الخاطيء بأن كلا من الخير والشر مطلق حتى يتجرد منه . وفى مسرحية « الذباب » نرى الله طاغية يفرض على الناس فكرة متحجرة عن الخير . يقول الله : لقد خلقت العالم طبقا لارادتي وأنا الخير (٩٨) . ان الانسان السارترى يواجه الحياة من غير معونة أو سند ، غير أنه ليس فى مقدوره أن يقف عند حد الرفض للقيم الجاهزة ، وانما هو مقضى عليه أن يؤسس سلما للقيم يلتزم به ويلزم به الآخريين . ومن أجل ذلك فان هذه القيم ، رغم أنها ذاتية وصادرة عنى ، الا أنها كلية ضرورية . فأنا أساس القيم وأنا المشرع . وهنا نلمح بصمات كانط . فهذا الفيلسوف الالماني العظيم (١٧٢٤ - ١٨٠٤) قد وضع صيغا ثلاث للقانون الخلقى هى تعبير ميتافيزيقى عما يريد أن يقوله سارتر :

الصيغة الأولى « اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر تريد فى نفس الوقت أن يصير قانونا كليا » .

الصيغة الثانية « اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانونا كليا للطبيعة » .

الصيغة الثالثة : « اعمل كما لو كنت مشرع القانون » .

كل ما هنالك من فارق بين كانط وسارتر أن القيمة الخلقية عند سارتر ليست قائمة فى عالم الأشياء بالذات ، وانما هى متجهة دائما نحو الوقائع والظواهر من أجل مجاوزتها . وهذه المجاوزة

للوضع الراهن ، بفضل القيمة ، هي التي تميز الثوري . يعرفه
في « المذهب المادي والثورة » ١٩٤٦ بأنه من يتجاوز الوضع الذي
هو فيه . وهو لا يقصد الوضع الميتافيزيقي كما هو الحال عند كامى
(١٩١٣ - ١٩٦٠) وإنما يقصد الوضع السياسى والاجتماعى .
ومن هنا انفصل سارتر عن كامى بحجة أن كامى لا يضيف
للاقتصاد والتاريخ دورا حاسما فى نشوء الثورات ، وينعى على كامى
أنه لا يحقق بشقاء الجائعين ، ذلك أن كامى يفرق بين التمرد
والثورة . والتمرد ، عنده ، نوعان : تمرد الانسان على حالة من
حيث هو انسان ، وهذا ما يسميه بالتمرد الميتافيزيقي ، وتمرد
الانسان على حاله من حيث هو عبد ذليل ، وهذا ما يسميه بالتمرد
التاريخي . النوع الأول هو الذى ينبع منه الشعور بعث الوجود ،
وقد يؤدى الى انكار القيم جميعا ، أى الى « العدمية » nihilisme
أما النوع الآخر فهو ما قد يتحول الى ثورات تاريخية ، اما فى
صورة الارهاب الفوضوى ، واما فى صورة الارهاب الذى تنظمه
الدولة .

ولهذا يرى كامى أن الثورات التاريخية قضت على المبادئ
التي نادت بها . نادت بتجميد الانسان فانتهت الى انكار حقه
الطبيعى فى الحياة . ونادت بالحرية فانتهت الى مصادرة الحرية .
ونادت بالثورة على الموت فانتهت الى قتل كل من يخالفها . والثورات
التي يقصدها كامى انما هي ثورات بوجوازية واشتراكية على حد
سواء . ومن هنا كان موضوع نقد لاذع سواء من أهل اليمين أو من
أهل اليسار عندما نشر مؤلفه الضخم بعنوان : « المتمرد »
L'Homme Révolté (١٩٥١) .

وبعد صدور هذا المؤلف انفصل سارتر عن كامى سيما وأن
سارتر كان قد بدأ يلتفت الى الماركسية . وفى عام ١٩٦٠ صدر
مؤلف ضخيم لسارتر يقع فى ٧٥٠ من القطع الكبير بعنوان « نقد
العقل الديالكتيكي » يقرر فيه أن الاندماج أو الذوبان لابد أن يتحقق
بين الوجودية والماركسية باعتبار أن الماركسية هي فلسفة القرن
العشرين لأنها فلسفة الطبقة العمالية الصاعدة فى هذا القرن . غير
أن سارتر لا يقصد ماركسية الشيوعيين أو الماركسية المعاصرة ،
وإنما هو يقصد ماركسية ماركس وإنجلز . إذ أن الماركسية المعاصرة
متحجرة . وتحجرها له علامتان : العلامة الأولى تدور على الحكم على

الواقع من خلال مجموعة من الأفكار والمبادئ المسبقة • والعلامة الثانية هي فقدان الانسان لوجوده •

أما ماركسية ماركس فهي على الضد من ذلك ، اذ هي مفتوحة ومتطورة بحكم احتفاظها بديالكتيكية التاريخ • فالتاريخ عند ماركس ، ليس جملة أحداث متفرقة وانما هو كل يشملها ، يؤثر فيها ويتأثر بها • وهذا الكل ليس محددًا ، ومع ذلك فهو في طريقه دائما الى التحديد دون أن يتحدد ، وبالا تحديد يفيد التطور •

الكل اذن متطور • والكل المتطور يتميز من الكل غير المتطور اذ أن الثاني يساوى مجموع أجزائه بينما الاول لا يساوى مجموع أجزائه وانما يساوى مجموع كلياته • ومع ذلك فهذه الكليات جزئية ، وفي صراع مع بعضها البعض • ومن هنا فان الكل ينطوي على صراع • وهذا الصراع اذن هو السمة المميزة للحركة التاريخية أى للحركة الديالكتيكية ، وهو الذى يمنع هذه الحركة من التجزؤ . أما الماركسية المعاصرة ، فيأخذ عليها سارتر أن الأمر انتهى بها الى تجميد هذه الحركة بفضل ما اكتفت به من عامل واحد ، هو العامل الاقتصادى ، لتفسير الظواهر الاجتماعية • ومن ثم انتفت « الأصالة » التى تميز شعبا عن آخر ، وفردا عن آخر •

وهنا يتساءل سارتر : كيف يمكن المحافظة على الأصالة ؟

يجيب بأن الفضل فى ذلك مردود الى تداخل الذاتية مع الموضوعية : الذاتية : مردودة الى الانسان ، والموضوعية مردودة الى الوسط ، الوسط هو جملة الظروف المادية والاقتصادية والحضارية . والانسان هو الكائن الذى يتجاوز الوسط • وامكانية المجاوزة تنطوي على امكانية الاختيار ، وبذلك يكون الاختيار هو المجال الذى ينطلق منه الانسان لى يتجاوز الوسط ، أى الوضع الراهن •

والذى يدفع الانسان الى الاختيار ليس هو الوسط لآته وضع رهن وانما هو المشروع • اذ أن المشروع ، بالتعريف السلبى ، هو رفض للوسط • والرفض هنا لا يفيد معنى التدمير وانما يفيد معنى التغيير • وبالتعريف الايجابى المشروع هو ما يحتاج اليه الانسان • والانسان عندما يحتاج فانه يتجه بالضرورة الى • وهذا « الاتجاه الى » هو فعل • والفعل قيمته فيما يحدثه من تغيير •

والتغيير ينضب على الانتاج ، لأن الانتاج هو الطريق الى اشباع الحاجة عند الانسان . ولا بد أن يكون الانتاج فى مستوى أقل من مستوى الحاجة والا انقضى المشروع ، وبالتالي انقضى وجود الانسان . ومن هنا تنشأ فكرة « الندرة » عند سارتر ، ومن فكرة الندرة تنبثق فكرة الصراع . فالأشياء المنتجة عندما تكون نادرة ينشب الصراع بين بنى الانسان .

الصراع اذن هو محصلة الوسط والموضوع . الوسط موضوعي والموضوع ذاتي . والتداخل بينهما يمنع كلا من الموضوعية والذاتية من أن تكون مطلقة .

ويتبع ذلك سؤال بالضرورة : أين مكانة الذاتية من الموضوعية ؟

يجيب سارتر بأن الذاتية هى حد وسط بين لحظتين من لحظات الموضوعية . ولهذا تكون وظيفة الذات تغيير موضوعية قائمة من أجل تأسيس موضوعية جديدة . وهذا التأسيس ابداع . ومن ثم يمكن القول بأن التاريخ هو الابداع البشرى .

والابداع على الضد من الحتمية . والماركسية تنادى بالحتمية التاريخية . وسارتر يرفض هذا النداء لأنه متعارض مع الطبيعة الديالكتيكية للتاريخ .

ولكن ما الذى يدفع الماركسية الى الاعتقاد بالحتمية ؟

جواب سارتر أن الدافع هو انكار الماركسية لـديالكتيكية العقل ، فالعقل قانونه الديالكتيك بالضرورة ، لأنه ان لم يكن كذلك فكيف يمكن لعقل ليس ديالكتيكيا أن يدرك حركة ديالكتيكية ؟

وانتفاء الديالكتيك من العقل يؤدي الى تحول المادية الديالكتيكية الى مادية آلية الانسان فيها يكون موضوعا مع أنه فى حقيقة الأمر « ذات » وبالتالي فان التاريخ لا يمكن أن يكون « انسانيا »

وهكذا يظل سارتر ، وهو فى طريقه الى الاندماج مع ماركس ، أميناً على التمييز بين الوجود لذاته والوجود فى ذاته . ذلك أن

سارتر يكشف عن ثغرة في الماركسية تسمح بعدم إحالة الوجود لذاته الى وجود في ذاته .

والعبرة بعد هذا ماذا تكون ؟

ان وجودية سارتر ، وهي تحاول الذوبان في الماركسية ، تقف عند حد رد الفعل ولا ترقى الى مستوى الفعل .

الم أقل لك ، في البداية ، أن الوجودية ليست فعلا وانما هي رد فعل .

دكتور مراد وهبه

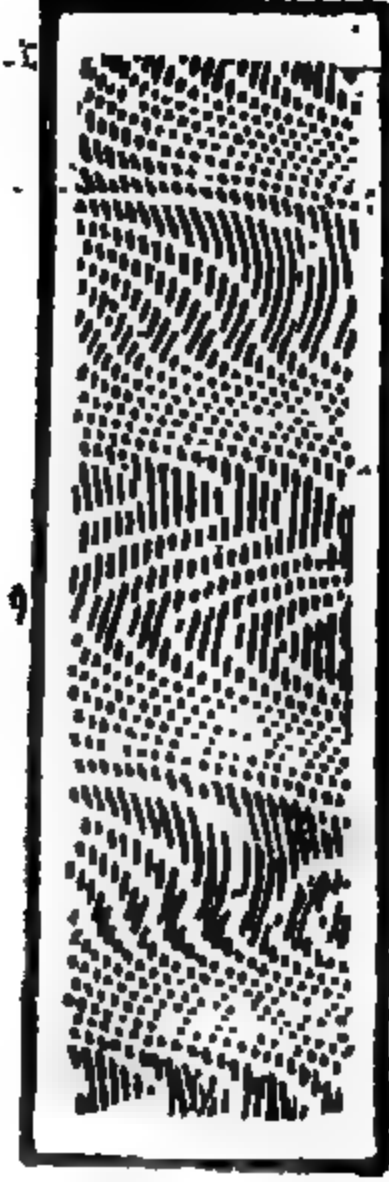


الشيخ

بين اليهودية والمسيحية

بمقتضى

اسماعيل المهدوي



● هل سارتر وجودي ، أم ماركسي ، أم وجودي ماركسي ؟

● باسم الوجودية وجدل الذاتية ، تحدث سارتر عن الماركسية الحية .

● وباسم الماركسية الحية ، رفض المادية الجدلية واعتبرها دخيلة على الماركسية من خارج ماركس ، واتهم الماركسية القائمة بأنها كسولة ومثالية ولا عقلية .

● وباسم نقد العقل الجدلي ، قدم سارتر معظم مبادئ الفلسفة الأولى في صورة جديدة .

● فكيف يمكن أن يتسق هذا التركيب الفلسفي الجديد ؟
● وما موقف المادية الجدلية من الوجودية الجدلية التي يعلن سارتر أنها تقوم « في حضانة » الماركسية ، من حيث أن الماركسية في رأيه فلسفة العصر وأن أي فلسفة أخرى يجب أن « تتكامل في داخلها » ويستحيل أن تتخطاها ؟
● في هذا يقول سارتر :

« أي تجاوز مزعوم للماركسية لن يكون على أسوأ الفروض سوى عود إلى ما قبل الماركسية » .
● فهل يمكن. حقا أن يوجد فكر ماركسي بدون المادية الجدلية — تحت أي اسم كان ؟

● في هذا البحث مناقشة للأسس الفلسفية لوجودية سارتر بين. الأمس واليوم .

وسارتر مناضل اشتراكي معزوف ، وغملاق من عمالقة السلام الذين يضيئون وجه الفكر الانساني ويتشرف بهم ضمير العصر .

●!ومواقف سارتر وأفكاره السياسية ليست موضع عرض ولا مناقشة في هذا البحث ، لسبب بسيط هو أنها أصبحت اليوم قضية واضحة لا تحتاج إلى تعليق .

● ومعنى ذلك أن موقف سارتر من الماركسية يقتصر هنا على الفلسفة ، أى موقفه من المادية الجدلية كقواعد فلسفية ومنهج فلسفى للبحث العلمى .

● وفى كلمة واحدة نقول ان المشكلة الرئيسية بين الوجودية والماركسية ، ستظل دائما مشكلة التأسيس الموضوعى للذاتية لا التأسيس الذاتى للموضوعية .

مشكلة الذات

كثير من الأفكار الخاصة بالنفس والعقل والشعور ، انحدرت الى الفلسفة الحديثة من فلاسفة العصور الوسطى والقديمة ، وتناولها المحدثون بشئ من التهذيب والتشذيب فتحولت الى « بديهيات » لا تقبل الشك ، يدعمها تاريخ طويل من النظريات الفلسفية المتنوعة ، ويحفظ بقاءها انفصال تقليدى بين العلم المادى والاستبطان المجرد . فما تسميه الوجودية مثلاً « قانون القلب » فى مقابل « قانون العقل » هو امتداد بالقصور الذاتى للفكرة القديمة التى ظلت سائدة قبل اكتشاف وظيفة الدماغ حين كان القدماء يتصورون أن القلب مركز العقل والنفس . والعيان أو البصيرة intuition - كما يدل تحليل اللفظ فى مختلف اللغات - يشير الى ما تصوره القدماء عن حاسة سادسة أو عين باطنة « ترى » الحقائق رؤية فعلية .

ولقد كان برجسون واضحاً حين قال عن فلسفته المثالية انها محاولة لاقامة « ميتافيزيقا عينية » على أساس « علم نفسى عيى » أى استبطانى ..

وليس هذا غريباً . فعلم النفس القائم على فسيولوجيا الجهاز العصبى المركزى لا يزال حتى اليوم أكثر العلوم تخلفاً . بل يمكن أن يقال ان ايفان بافلوف أقام جزءاً من أساسه الفسيولوجى ولا زال هذا الأساس ينتظر أن ترفع فوقه طوابق البناء . والنفس البشرية (الذات) ، كانعكاس للواقع المادى ومعالجة واسعة لمعطيات هذا الواقع بالتفاضل والتكامل ، تمثل عالماً كبيراً يملأ العماء معظمه . وقد كان هذا العماء ولا يزال ،

مصدر كل الاتجاهات المثالية والروحية فى الفلسفة ، سواء فى مبحث الوجود أو فى مبحث المعرفة أو حتى فى مبحث القيم axiologie وحين يرتفع البناء العلمى الموضوعى لدراسة الذاتية ، يضيق نطاق العماء فى عالم النفس ، ويختفى وهم السور الصينى العظيم الذى يفصل بين الذات والموضوع (الواقع المادى) ، والذى عانى الفلاسفة التقليديون المشقة والعذاب فى تأمله وتنظيره ورفع الابراج المذهبية فوقه . فوق لا شىء .

وقد كان يسبرز على حق عندما قال - وهو المفكر الوجودى وأستاذ طب الأمراض العقلية - ان العلم يقتل الوجود . فالوجودية أكثر الفلسفات صراحة فى هذا الاتجاه . الوجودية مثالية تعى ذاتها كمثالية ، وتعى المصدر الحقيقى لكل مثالية وهو الشعور الذاتى ، من حيث هو حال نفسية أو « حضور » - لا من حيث هو « جوهر » روحى أو فكرى كما تصور بيركلى ، ولا من حيث هو « حقيقة منطقية » كما تصور هيوم . فالوجودية قمة الوعى بالذات فى المثالية - الوعى بالعماء النفسى كمصدر للفلسفة المثالية وبرهان بالعيان . ومن هنا تهدم الوجودية بناء المثالية من حيث أرادت أن تقيمه على قاعدته الحقيقية ، وهى ذاتية اللحظة أو « الآنية » . وربما كان سارتر يعنى ذلك عندما قال فى مقدمة كتابه الجديد « نقد العقل الجدلى » ان كيركجور ، حين وضع « الوجود » الانفعالى الباطن فى مقابل « المعرفة » ومنفصلا عنها ، أعلن بهذه الفلسفة « موت المثالية المطلقة » . (١)

الوجودية اذن تبدأ نشاطها الفلسفى من الذاتية ، بوصفها نقطة الانطلاق البديهية التى لا تقبل الشك ، بعكس المادية التى تبدأ من الموضوع ، باعتبار ان المادة (سواء الواقع الخارجى أو الجهاز العصبى) هى الأساس الذى يركز عليه بالضرورة أى شك أو يقين . وقد يبدو لأصحاب النظرة « المحايدة » انه لا نقاش اذن بين اتجاهين ينطلقان من طرفى تقيض ويفرض كل منهما أن نقطة ابتدائه أصل واضح بذاته . وهذا صحيح بالنسبة للوجودية اللا عقلية والمادية القديمة أو الميكانيكية .

الوجودية اللا عقلية تعلن صراحة أنها ترفض العقل والمنطق

(١) المجلد الاول ، ص ٢٠ . والنسخة التى يشار اليها خلال البحث هى طبعة دار جاليمار الفرنسية .

والعلم ، وأنها « تختار » الذاتية بكل ما تمتلئ به من غموض ونزوة وتصوف وخوارق شاذة . فهي بالقدر المحتوم على الذاتية (ولا يهمها أن تسأل كيف أصبح كذلك قدرا محتوما) تختار القلق والتمزق واليأس والحزن وانفعال الفشل المطلق . هذا العماء المظلم المثير هو « اللغز » الوجودي الذي اختاره كيركجور عندما قال : « اللهم ساعدني على أن أكون لغزا لا يفهم » . وهذا العماء المظلم المثير هو الذي اختاره يسسبرز ليطلق عليه اسم « اشراق الوجود » illumination de l'existence

وقبل كيركجور ويسسبرز ، اختار رائد الوجودية فردريك نيتشه حياة الألم والمرض . اختار ما أسماه « العزلة الأليمة » ، وجعل المرض فيصل التمييز بين الانسان والحيوان فقال : « الانسان هو الحيوان المريض » (١) . فالصحة الحقيقية عنده هي صحة الذات الغريزية التي تتألم وتتعمق وتحطم كل شيء . ولهذا قال : « ليس في نفسى أية سمة مرضية . أنا لم أصبح قط مريضا ، حتى عندما كُلت في أخطر حالات المرض » (٢)

الوجودية اللاعقلية تجعل الفلسفة إذن نوعا من « النشاط الباطن » ، على حد تعبير يسسبرز . وعلى عكس ذلك تجعلها المادية القديمة نشاطا خارجيا ينكر الباطن . فما عليك - كما قال أحدهم - إلا أن تركل بقدمك قطعة حجر ، فتثبت مادية العالم . هذا فعل خارجي محض ، وذاك فعل داخلي محض ، ومن ثم لا لقاء ولا نقاش .

ثم ظهر في كلا الجانبين من الجبهة الفلسفية اتجاهاً يقدمان مفتاح الاتصال بين الذات والموضوع . المادية الحديثة أو العلمية (أى المادية الجدلية) ، تقدم تركيبا جدليا من الذات والموضوع ، من المادية الحديثة عند هيجل ، والمادية الميكانيكية . وهو تركيب يعترف بالذاتية المتميزة ، القائمة على أساس الموضوع . والاتجاه الثانى هو الوجودية العقلية كما ظهرت عند ميزلو بونتي وتبلورت فى كتاب سارتر الأخير « نقد العقل الجدلى » . وتقدم بدورها تركيبا « جدليا » تعترف فيه بالموضوعية ، لكنها تقوم فى رأيها على أساس الذاتية .

(١) نيتشه ، للدكتور عبد الرحمن بدوى ، الطبعة الثانية ، ص ١٠٢ .

(٢) ص ١٤١ - ١٤٢ من كتاب :

Nietzsche, par André Cresson, P.U.F., 1947

والتطبيق أو الفعل هو مفتاح الاتصال الذى يقدمه كلا الاتجاهين . التطبيق pratique فى المادية الجدلية هو العلاقة بين الذات والموضوع ، وبه تخرج الذات عن نفسها لتكشف أساسها الموضوعي . والفعل praxis عند سارتر ، هو أيضا علاقة بين الذات والموضوع ، لكن من حيث أنه علاقة بين « الشعور بالموضوع » و « الشعور غير الموضوعي بالذات » (١) ، أى من حيث أنه علاقة « داخل » الذاتية .

كان سارتر قبل أن يصدر كتابه الأخير يكرر هذه العبارة الصريحة : « الذاتية هى نقطة البدء » . وفى « نقد العقل الجدلى » عبر عنها بطريقة أخرى فقال : « الفعل هو انتقال من الموضوعي الى الموضوعي .. » والذاتية والموضوعية تحديداً رئيسيان للنشاط » (٢) . وعبر عن هذا المعنى بطريقة أكثر وضوحاً فقال : « الموضوعي والذاتي غير متميزين » (٣) .

وهكذا يبدو التركيب الوجودي الجديد بين الذات والموضوع تركيباً ذاتياً ، ويبدو التركيب المادى الجدلى بين الذات والموضوع تركيباً موضوعياً ، ويظل التعارض التقليدى بين المادية والمثالية قائماً لا يزال .

ومع ذلك فقد كسبت المادية العلمية نقطة هامة فى المباراة الفلسفية القديمة : جدل اللامعقول . فقد اختارت الفلسفة اللاعقلية - فلسفة الذاتية الوجودية - أن تمذهب نفسها عقلياً . وإذا كان هيدجر أول من حاول أن يجعل من الوجود مذهباً ، فإن جان بول سارتر أول من حاول أن يجعل مذهب الوجودي مذهباً عقلياً ، بل وأن يطلق عليه اسم « الجدل » ويدخله فيما يسميه « الماركسية الحية » . بهذه الفلسفة جعل سارتر « الوجود » قابلاً للمناقشة المنطقية ، وصنع جسراً بين الوجودية والمادية بحيث أصبح لقاء المواجهة ممكناً . فالنقطة الجديدة التى حققتها فلسفة سارتر ، وضعت الوجودية تحت مشروط العقل الجدلى ، وبالتالى تحت مشروط العلم المادى ، فأصبحنا نملك الحق فى دراستها دون أن تصادر على رفضنا . من هذه النقطة ، يصبح البحث ممكناً .

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ٣١ ، الحاشية .

(٢) نفس المرجع ، ص ٦٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٨٥ .

الانسان الطائر

حين قال ديكارت : « أنا أشك ، فأنا موجود » ، كان يعبر بطريقة التأمل المنهجى المتسلسل عن أحد المبادئ المعروفة فى الميتافيزيقا القديمة ، هو بتعبير أرسطو أن « فساد » الجسم لا يؤدي الى « فساد » النفس ، ومن ثم فانكار الجسم لا يتضمن انكار النفس . هذا هو البرهان التقليدى على أولوية الذات وأسبقيتها على الموضوع . بل ان عدم قابليتها للفساد عندهم دليل على سموها ورفعها جوهرها وانتمائها الى العالم الالهى . لقد بدأت المثالية القديمة من حقيقة واضحة ، وهى أن الانسان يمكن أن يفقد يديه ورجليه ، ويمكن أن يفقد عينيه أو قوة جسده ، ومع ذلك يملك أن يقول : « أنا » كاملة غير منقوصة . وهذه فكرة صحيحة ، نضيف اليها أن ذاتية الفرد قد تزداد انطواء وامتلاء بنفسها ، لتعويض ما يصيب الجسد من نقص وفساد وما يصيب الحواس الظاهرة من تعطل . فالعجز والمرض عند نيتشه مثلا من أسباب اقتناعه الذاتى بفلسفة القوة وتوهمه انه الاله ديونيزوس يهز العالم كله . لكن المشكلة تبرز حين يستنتج هؤلاء أن وجود الذاتية « منفصل » عن وجود الجسم وفكرة الانفصال هذه هامة جدا وأساسية ، ويجب أن نبحث عنها وراء عشرات الأسماء والنظريات ، بما فى ذلك النظرية الوجودية التى تحمل اسم « عدم انفصال الذات عن الموضوع » .

ان الصورة الساذجة للمثالية القديمة تصل بفكرة الانفصال الى استنتاج بقاء الذات بعد فناء الجسد كله . لكن هذا اتجاه بدائى فى المثالية لم يعد ذا خطر . أما الصورة الأكثر عمقا ، فهى التى تتضمن هذا الانفصال فى افتراضها امكان تصور الذاتية « مجردة » تماما أى منفصلة عن جسدها . وقد عبر عن هذه الصورة الفيلسوف الاسلامى ابن سينا فيما يسمى برهان الرجل الطائر ، وعبر عنها ديكارت فى الكوجيتو المعروف : أنا أستطيع أن أنكر وجود جسمى ووجود العالم كله ، ومع ذلك لا أستطيع أن أنكر ذاتيتى المجردة .

وقدم ديكارت مبدأ الشك كمنهج عقلى لم يلبث أن استكشف بعد ذلك وجود العالم . ولهذا فان قيمته الايجابية كمنهج عقلى ، تخفى ما احتواه من بذرة لا عقلية ، بذرة تصور الذات قائمة

منفصلة تماما عن واقعها المادى . وقد كان سارتر لماحا حين اكتشافه هذه البذرة « الوجودية » فاستنبت منها أفكاره الفلسفية فى كتاب « الوجود والعدم » ، بل افترض نوعا آخر من الكوجيتو جعله سابقا على الكوجيتو الديكارتى وأطلق عليه اسم « الكوجيتو السابق على التأمل » (١) وشرح مفهومه للكوجيتو قائلا : « ان ديكارت أسس الشك على الحرية ، مقرا بإمكان تعليق أحكامنا » (٢) فلنبحث اذن عن صورة « نقية » للكوجيتو لا تختلط بالمنهج والتدليل العقلى الطويل ، حتى يمكن أن نستخرج محتواها بسهولة . هذه الصورة يقدمها لنا برهان الرجل الطائر عند ابن سينا . وفيما يلي كلمات ذلك الفيلسوف تحدد طبيعة المشكلة :

« لو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، وفرض أنها لا تنظر أجزاءها ولا تتلامس أعضاؤها ، بل هى منفردة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت أنيتها (le moi)

« بما تدرك حينئذ ذاتك ؟ وما المدرك من ذاتك ؟

« أترى المدرك أحد مشاعرك (أى حواسك) مشاهدة ؟

أم عقلك وقوة غير مشاعرك ؟

« فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك : أفبوسط

تدرك أم بغير سطر ؟ (٣)

« ما أظنك تفتقر فى ذلك حينئذ الى وسط ، فانه لاوسط .

فبقى أنك تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة أخرى والى وسط .

« ثم انظر . أتحصل أن المدرك منك هو ما يدركه بصرك من

أهابك ؟ (أى هل تدرك نفسك من ادراك شكلك أو جلدك ؟) .

لا . فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك ، كنت أنت أنت . وليس

مدركك حينئذ عضوا من أعضائك كقلب أو دماغ . وكيف ! ويخفى

وجودهما الا بالتشريح . وذلك ظاهر لك . فمدركك شئ آخر غير

هذه الاشياء التى قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك ، والتى لا تجدها

(١) الوجود والعدم ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ٢٦ .

(٢) نفس المرجع ص ٨٢ .

(٣) الوسط هو الوسيلة أو المعنى أو القول الذى يصل الادراك بواسطته الى هدفه .

ضرورية في أن تكون أنت أنت • فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا ولا مما يشبه الحس • • فأصل القوى المدركة شيء آخر ، لك أن تسميه النفس • وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في أجزاء يدنك • « (١)

واذا فحصنا هذا الكوجيتو الطائر عند ابن سينا ، نجد انه يحتوى على عدد من القضايا الضمنية ، أو المصادرات المستترة ، تتسلسل كما يلي :

١ - الذات يمكن أن تخلق أول خلقها صحيحة العقل والهيئة ، أى أن تقفز الى الوجود قادرة على الادراك الذى لا يفترض شيئا سابقا عليه •

وهذه القضية تشبه قول سارتر في « الوجود والعدم » :
« الشعور يوجد بذاته • • لا شيء هو علة الشعور وأنه علة كيفية وجوده • » (٢)
وكذلك قوله :

« الظهور لا يستند الى أى وجود مختلف عنه • ان له وجوده الخاص • والموجود الأول الذى نلتقى به فى أبحاثنا عن الوجود ، هو اذن وجود الظهور • » (٣)
وقوله :

« انبثاق الانسان وسط الوجود يجعل العالم ينكشف • لكن اللحظة الأصلية لهذا الانبثاق هي السلب • • فان كان لا بد أن يكون فى وسعه التساؤل عن هذه العملية ، فلا بد أن يكون فى وسعه • • أن يضع نفسه خارج الوجود • » (٤)

٢ - الذات يمكن أن توجد رغم تعطل كافة الحواس الداخلية الخارجية •
ويحتوى هذا المعنى بشكل ما ، على قول سارتر :

(١) الاشارات والتنبيهات ، تحقيق الأستاذ سليمان دنيا ، المجلد الثامن ص ٣٠٦ - ٣٢٤ •

(٢) الوجود والعدم ، ص ٢٩ ، والحاشية •

(٣) نفس المرجع ، ص ١٨ •

(٤) الوجود والعدم ، ص ٨٠ - ٨١ •

« وجود العالم هو ما يتضمنه الشعور » (١)

٣ - الإدراك الذاتى عملية مجردة ومباشرة ، لا تستخدم أية وسيلة .

ويشبهه هذا قول سارتر :

« أدركنا كائننا يفلت من المعرفة وفكرا لا يتجلى على أنه تصور أو معنى للأفكار المعبر عنها ، لكنه يدرك مباشرة بوصفه كذلك » (٢)

وقوله :

« ما يمكن ان يسمى ذاتية حقا ، هو شعور الشعور » (٣)

٤ - اذا لم يدرك الانسان ذاتيته كشيء مادي (القلب أو الدماغ مثلا) فلا بد أنه يدركها كشيء غير مادي ، هو جوهر النفس .

٥ - اذا كان الإدراك سابقا على اكتشاف الاعضاء الداخلية للجسم ، فلا بد انه ادراك غير عضوى .

ولقد كان ابن سينا منطقيا مع نفسه حين بدأ حديثه قائلا: « لو توهمت » . لكنه كان فى توهمه هذا معارضا للعقل العلمى . ولم يكن من السهل أن يكون غير ذلك منذ حوالى ألف عام .

وكان ديكارت بمنهجه العقلى المتسم بالمادية اكثر احساسا بلا معقولية هذا الوهم . كان يكرر فى التأمل الاول والثانى من تأملاته كلمة « لنفرض » (٤) . لكنه لم يكن مطمئنا الى هذه الفروض . كان « يشك » فى امكان هذه الفروض غير المعقولة ، ويبحث لها عن فرض آخر يجعلها معقولة . وهنا تفتق ذهنه عن فرض « أساسى » . يبرر هذه الفروض ، هو وجود شيطان مكر يسيطر على العالم ويدفع الناس عمدا الى الوهم . ودراسة الكوجيتو الديكارتي تتجاهل عادة هذا الفرض الهام ، مع أنه يمثل أساس التبرير العقلى الذى يقدمه ديكارت لرحلة الشك اللاعقل .

(١) نفس المرجع ، ص ٣٩ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٢١ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٨ .

(٤) « التأملات » ترجمة الدكتور عثمان أمين . انظر مثلا ص ٧٢ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ٨٤ .

قال :

« سأفترض . . أن شيطانا خبيثا ذا مكر وبأس شديد قد استعمل كل ما أوتي من مهارة لاضلالى ، وسأفترض أن السماء والهواء والارض والالوان والاشكال والاصوات وسائر الاشياء الخارجية لا تعدو أن تكون أوهاما وخيالات نصبها ذلك الشيطان فخاخا . وسأعد نفسى خلوا من اليدين والعينين واللحم والدم وخلوا من الحواس . . وسأوطن ذهنى على مواجهة جميع الحيل التى يعتمد اليها ذلك المخادع الكبير . » (٢)

لكن اذا كان الكوجيتو عند ابن سينا يفترض نوعا من الطيران اللامادى غير المعقول ، والكوجيتو الديكارتى يفترض شيطانا مكر: « رهيبا ، فكيف نستطيع اليوم فى القرن العشرين أن نستخدم الكوجيتو ؟ وبماذا نبرر افتراضه ؟ . حتى فى العصور الوسطى، كان مفكرون كثيرون يرفضون تصور هذا الافتراض . وعندما طرح ابن سينا برهانه لم ينبهر به الجميع . فقد ناقش « الطوسى » هذا المنهج المجرد فى معالجة الذاتية وقال يرد ببساطة على أحد شراح ابن سينا :

« الفاضل الشارح . . (أراد أن يقدم) حجة على أن ذات الانسان ليست هى أعضائه ، فقال : الانسان عالم بثبوتة وان كان غافلا عن جميع أعضائه ، والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم ، غذاته مغايرة لأعضائه . وأقول : ليت شعرى ! ما يريد بالنفس التى يقولون عنها ؟! ان أراد بها ذات الانسان المدركة المحركة ، فلا مغايرة . (أى ليست غير أعضائه) . . وينبغى أن يعلم أن هذا الرجل أعظم قدرا من أن يجهل أمثال هذا ، لكنه يتجاهل فى كثير من المواضع تقريبا من الجهال ! » (١)

واذا كان الواقع المادى للذات قد اتضح لبعض المفكرين منذ قرون ، فهو اليوم حقيقة علمية يثبتها علم وظائف الأعضاء . فالمفهوم العلمى للاحساس مثلا لا يجعله اليوم مقصورا على الحواس الخمس التقليدية ، حتى نتوهم امكان تعطله بالنوم أو الغفلة ، بل

(١) التأملات ، ص ٧٨ - ٧٩ .

(٢) من سليمان دنيا ، فى المرجع المذكور ، ص ٣١٥ - ٣١٦ .

أصبح واضحاً أن النفس تتلقى على الدوام تنبيهات حشوية (١) تشغل من طاقة الجهاز العصبي أكثر مما تشغل الحواس الخمس الظاهرة . فلاحساس لا يتعطل في لحظة الانسان أو في نومه ، ولا يتعطل في صحته أو في مرضه ، ولا يتعطل حين يطير في الهواء أو يغوص في أعماق البر والبحر . فاذا كانت الذات - كما يقول العلم - هي نتيجة نشاط الجهاز العصبي المركزي للانسان ، فمعنى ذلك أن وجودها يتوقف على استمرار نشاط الحسية الحشوية ، أو ما يمكن تسميته بالحواس الداخلية لأعضاء الجسم . فاذا توقفت ، تلاشت الذات ، أي مات الانسان .

ومن ناحية أخرى ، فإن أعلى درجات التجريد في الإدراك أو الشعور لا يمكن تجنب استخدام الوسائط والمعطيات الحسية ، سواء على صورة ألفاظ محددة أو اشارات عصبية غير محددة . فهي تستخدم « النظام الاشاري الثاني second signalling system » أي اللغة بالمعنى العام . واللغة هي نتاج تاريخ طويل من التطور الحضاري للانسان بعد تاريخ طويل من التطور الطبيعي وتطور الحياة . ان الحركة الخرساء للحشرة الصغيرة تفترض ملايين السنين من الحركة السابقة في المادة غير الحية . والكلمات المبتورة التي ينطق بها طفل صغير ، تفترض فوق هذه الملايين من السنين ملايين أخرى من تطور الحيوان ثم تطور الانسان ثم تطور المجتمع الذي تلقى منه الطفل كلماته الاولى . واللغة التي بها يفكر الفيلسوف أو يدرك ذاته تفترض فوق ذلك كله خبرة حياته الفردية وثقافته الخاصة .

ومعنى ذلك ان الفيلسوف الذي يتوهم الشعور أو الذاتية نقطة بدء ، يفترض بذلك مفارقة مستحيلة ولا معقولة . يستوى

(١) الحسية الحشوية Visceral sensibility . هي قدرة الجهاز العصبي المركزي على تلقي التنبيهات والاثارات من مختلف الاجهزة الداخلية في الجسم والاستجابة لها . وتدخل في ذلك عمليات تنظيم الجهاز الهضمي والجهاز التنفسي والدورة الدموية ، والاحساس بالألم العضوي الداخلي ، والاستجابة للتنبيهات العضلية ، والاحساس بالوضع أو الحركة الناتج عن تنبيهات الأذن الداخلية ، الخ . وبين الدراسة الفسيولوجية للاحاساس الحشوية انها تلعب الدور الاساسي الدائم وغير المنظور في وجود الكائن الحر ، وان ما يسمى تقليدياً بالحواس الخمس لا يمكن أن تنشط الا كنتيجة لنشاط الحواس الداخلية التي تعمل في كل خلية من خلايا الجسم . انظر في ذلك مؤلفات بايكوف ومؤلفات بافلوف .

فى ذلك الفيلسوف الوجودى الذى يبدأ من الكوجيتو المجرد «
وفيلسوف التحليل المنطقى المثالى الذى يبدأ من « حروف مجردة »
(كما فعل رسل ووايتهد فى البرنكيبيا ماتيمايكا) ثم يتصور
انه يقيم بذلك الاساس الاول للعلم والمعرفة • فالانسان لا يستطيع
أن يفحص صورة فوتوغرافية مثلا بافتراض أنها توجد بذاتها
مجردة عن وجود جهاز التصوير ومواد التصوير • فكيف يجوز
له أن يفحص أية صورة من صور الوجود ، اذا افترض « اعدام »
أجهزة الوجود فى الطبيعة والجسم الحى ؟ وكيف يجوز للانسان
أن يستخدم أرقى نتاج لمستويات التطور المادى - أى اللغة - لينكر
بواسطتها الوجود المادى نفسه ؟

لكن الغريب أن الوجودية العقلية تتعلق بنفس هذا الدليل
- اللغة - لتبرر أولوية الذاتية ، بدعى عدم انفصال الموضوع عن
الذات ، أى رفض المبدأ العلمى الذى يقول بوجود المادة مستقلة عن
وجود الانسان وادراكه وقبل ظهوره على وجه الارض • وما أكثر
ما أشار لينين فى كتاب « المادية والمذهب التجربى النقدي » الى
ضرورة التمييز بين مقولتين أساسيتين هما : الوجود الواقعى للعالم
وتصور العالم بواسطة الفكر أو الشعور • فالمقولة الثانية - المعرفة
البشرية - تفترض الذاتية ضرورة ، دون أن يعنى ذلك توقف وجود
العالم على معرفة الانسان له • شبيه بهذا التمييز أن تقول مثلاً أن
الصورة الفوتوغرافية التى تلتقطها لهذه الشجرة تفترض بداهة
وجود جهاز التصوير ، دون أن يعنى ذلك أن وجود الشجرة يتوقف
على انعكاسها فى لوحة التصوير • لكن الوجودية العقلية لا تعالج
المشكلة من هذه الزاوية ، بل تنظر اليها بمنهج أقرب ما يكون الى
التحليل اللغوى المنطقى • يقول ميرلو بونتى ، وهو صديق جان بول
سارتر وأحد رواد التوفيق بين الوجودية والماركسية :

« ما المقصود بالدقة حين يقال ان العالم وجد قبل شعور
البشر ؟ المقصود مثلاً ان الارض نتيجة سديم أولى لم تجتمع فيه
ظروف الحياة • لكن كل كلمة من هذه الكلمات ، مثل كل معادلة
من معادلات علم الطبيعة ، تفترض خبرتنا السابقة على العلم بالعالم •
والرجوع الى العالم المعاش يساهم فى تكوين دلالتها الصحيحة •
ولا شئ قط يمكن أن يجعلنى أفهم ماذا يمكن أن يكون السديم

الذى لم يره أحد • ان السديم الذى قال به لابلاس لا يوجد وراءنا،
فى أصلنا ، بل يوجد أمامنا فى عالم ثقافتنا • (١)

واضح من هذه الكلمات ان رأى بيرلو بونتى صحيح تماما فيما
يخص المعرفة أو الفهم البشرى للعالم • فتحليله للقضية المذكورة،
هو تحليل لألفاظ بشرية لا يمكن استخدامها الا من خلال وجود
الذات وشعورها • وعبارة « سديم لابلاس » مثلا ، لا معنى لها
الا فى ذهن انسان يفهمها ، بل وبتعبير أدق ، فى ذهن هذا «الفرد»
أو ذاك على وجه التحديد ، ومن خلال كلمات لغوية واضحة ومفهومة
فى ذهنه الخاص • وحين تقال بلغة قبيلة مندثرة من قبائل الهنود
الحمر مثلا ، تتحول الى لاشيء ، أو الى مجرد همهمات لا معنى لها •
لكن « واقع » سديم لابلاس شيء آخر غير هذه العبارة ، أو على الأقل
هكذا يقول العلم الذى تعترف به الوجودية العقلية •

وهنا يبرز مرة أخرى التعارض بين المادية والمثالية • فاللغة
التي نعتها دليل مادية العالم من حيث أنها هى نفسها عملية مادية،
تعدّها الوجودية دليل ذاتية العالم • وأساس هذا التعارض أننا
نناقش اللغة كنتاج واقعى لتطور العالم المادى ، وتناقشها الوجودية
من زاوية الشكل المجرد والتحليل الصورى ، أو تفحصها كما تفحص
الشعور باعتبارها ظهورا يوجد بذاته ، أو « شعورا بالشعور » •
ان عبارة « سديم لابلاس » ، توجد بالفعل أمامنا لا وراءنا • وهى
كعبارة تفترض وجود الذات الناطقة أكثر مما تفترض وجود السديم
الواقعى نفسه ، بدليل أننا نستطيع أن نتحدث عن « سديم
كيركجور » مثلا دون أن يوجد فى الواقع مثل هذا السديم الوهمى •
لكن السديم الواقعى الذى يحدثنا العلم عن وجوده منذ آلاف الملايين
من السنين ، لا يمكن أن يوجد أمامنا •

وبهذا المعنى أيضا نجد أن اللغة كنشاط واقعى فى منطقة
اللحاء فى الدماغ ، أو كحروف مرسومة على الورق أو أصوات
ينقلها الهواء ، أى اللغة كعملية مادية ، تتميز عن اللغة كشكل
تعبيرى مجرد • اللغة بالمعنى الاول - حتى الكلمة الواحدة التى
يستنبطها الفيلسوف أو ينطق بها أو يكتبها - تفترض وراءها
تاريخ المادة غير الحية والمادة الحية • أما اللغة بالمعنى الثانى ، فهى
بحكم تجريدها الافتراضى تستطيع أن تعربد فى عالم الذاتية دون
أن تجر وراءها شيئا - أى شيء • وهذه هى الحقيقة التى عبر عنها

(١) من روجيه جارودى فى كتابه :

La Théorie Matérialiste de la Connaissance, P.U.F. p. 340.

ماركس قائلا ان اللغة هي « المادة الطبيعية والواقع المباشر
للفكر » .

فلاعتراف بوجود السديم وما قبل السديم وما بعد السديم ،
« وراء » أية كلمة يقولها الفيلسوف عن هذا السديم أو عن أى شيء
آخر ، اعتراف بحقيقة علمية مادية . والوجودية الحديثة لا تملك
إزاء هذه الحقيقة إلا أن تتخذ موقفا من ثلاثة :

١ - أما أن تعترف بأن أية كلمة تقولها بالسلب أو الايجاب
تفترض أسبقية العالم الموضوعي - وبذلك تتحول الى مادية
جدلية .

٢ - واما أن ترفض نتائج العلم التجريبي الذي يقرر تاريخ
العالم قبل لحظة الشعور . وهذا موقف لا تحسد عليه .

٣ - واما أن ترفض المنطق والمناقشة لتعود الى كهف
« اللا معقول الذي حفره كيركجور بأصابع الالم الأعمى » .

هذا هو المأزق الذي وقعت فيه الوجودية العقلية ، وهو المأزق
الذي واجهه سارتر في محاولته الاخيرة « نقد العقل الجدلي » ، بعد
أن أعلن براءة الوجودية من لاعقلية كيركجور . قال :

« يجب أن تحاول الوجودية - في حضن الماركسية وانطلاقا
من نفس المغطيات ومن نفس المعرفة (الشاملة) وليكن ذلك باسم
التجربة - أن تفك رموز جدل التاريخ . وهي لاتضع موضع
التساؤل سوى الحتمية الميكانيكية التي ليست ماركسية بالمعنى
الدقيق والتي أدخلوها في هذه الفلسفة الشاملة من خارجها ...
وعند كيركجور ، يتمثل تفرد الوجود في كونه من حيث المبدأ
قائما خارج مذهب هيغل أى خارج المعرفة الشاملة ، وبوصفه
ملا يمكن قط أن يفكر في نفسه ولكن فقط ان يعيش نفسه في فعل
الايمان . وهكذا لم يكن من الممكن اذ ذاك أن تظهر محاولة للمسار
الجدلي لإعادة التكامل بين الوجود غير المعروف وبين المعرفة كأساس
طالما أن الاتجاهين القائمين - أى المعرفة المثالية والوجود الروحي -
لم يكونا كلاهما قادرين على البحث عن التحقق العيني . » (١)
« الوجود الواقعي الفعلي » (١)

وقال تعليقا على لا عقلية الالتباس *ambiguïté* عند

(١) نقد العقل الجدلي ، ص ١٠٨ .

كيركجور : « يجب ألا نفهم من الالتباس ، بطريقة كيركجور ، هذا التجاهل للعقل deraison الذى يقول بتساوى المعانى équivoque بل نفهم منه ببساطة التناقض الذى لم يصل بعد الى نقطة النضج . فمن اللازم أن نوضح الحاضر بواسطة المستقبل ، والتناقض الجينينى بواسطة التناقض المتطور بشكل صريح » (١)

ومرة أخرى قال عن فلسفة كيركجور :

« هكذا يصل الى المطالبة بالذاتية الخالصة (المجردة) المفردة ضد الشمول الموضوعى للماهية (التحديد العقلى) . وبعدم التفاهم الضيق والانفصال للحياة المباشرة - ضد التوسط (٢) الهادى لآية حقيقة . والايمان الذى يؤكد نفسه بعناد ورغم الارتياح - ضد البداهة العلمية . وفى كل مكان يبحث عن أسلحة يفلت بها من التوسط الرهيب ، فيكتشف فى نفسه أنواعا من التضاد والتردد . وتساوى المعانى لا يمكن تجاوزها : مفارقات والتباسات وانقطاعات ومازق ، الخ . . . والحقيقة أن الحياة الذاتية ، بقدر ما هى معاشة ، لا يمكن أن تصبح موضوع معرفة . أنها من حيث المبدأ تفلت من المعرفة . وهذا الباطن الذى يطالب بأن يؤكد نفسه فى ضيقه وعمقه ضد أية فلسفة ، وهذه الذاتية التى يجدها كل واحد وراء اللغة كمغامرة شخصية ازاء الآخرين وازاء الله ، هذا الباطن وهذه الذاتية هى ما أطلق عليه كيركجور اسم الوجود . » (٣)

وفى مكان آخر ، يبدو أكثر وضوحا . يقول للتمييز بين وجوديته ووجودية كيركجور :

« ان اللاعقلية الأصلية فى محاولة كيركجور تختفى ليحل محلها مذهب ضد العقلية التحليلية . فالحقيقة ان التصور (المعنى العام) يستهدف الموضوع ، سواء كان هذا الموضوع خارج الانسان أو داخله . ولهذا السبب بالدقة فهو معرفة عقلية تحليلية (٤) . » .

(١) نفس المرجع ، ص ٨١ .

(٢) التوسط Mediation أى استخدام « الوسط » بالمعنى المنطقى ، وهو ما يقارن الادراك أو القول لاثباته أو تبريره . انظر فيما سبق كلمة ابن سينا .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٩ .

(٤) نفس المرجع ص ١٠٦ .

وتظهر فى هذه الكلمات احدى المحاولات الاساسية التى استخدمها سارتر فى مرحلته الاخيرة ، للتخلص من اللاعقلية القديمة ، باختراع مذهب عقلى جديد يتميز عن المذهب العقلى المادى . فهو يقترح تعارضا غريبا بين ما يمكن تسمية المثالية العقلية أو المذهب العقلى التحليلي intellectualisme وما يسمى تقليديا المذهب العقلى rationalisme . وفى ضوء هذا التعارض ، يجعل من المادية الجدلية « مثالية عقلية لا عقلية intellectualisme irrationliste » ويجعل من فلسفته الوجودية « عقلانية ضد المثالية العقلية » rationalisme anti — intellectualiste

وهذا فى الحقيقة تقسيم تعسفى ، كما سنرى . لكن يكفى حاليا أن يقال انه يعبر عن المآزق الذى تواجهه الوجودية حين تجعل من العقل مذهبيا .

وقد أقام سارتر فى « الوجود والعدم » فلسفته على الكوجيتو العيانى المباشر . وفى « نقد العقل الجدلى » حاول أن ينقل العيان المباشر للذاتية الى مستوى جدل الذاتية ، وأن يستخدم الفعل Praxis (١) بدلا من الكوجيتو .

نقطة البدء فى « الوجود والعدم » هى : أنا أفكر أو أستبطن ، فالعالم موجود . ونقطة البدء فى « نقد العقل الجدلى » هى : أنا أفعل ، فالعالم موجود . ومع ذلك فالاساس فى الحالتين واحد ، هو أولوية « الأنا » . فالاستبطان ذاتى ، والفعل ذاتى . ومن الذاتى « يخرج » الموضوع . ولكى يتضح هذا ، لا بد من مناقشة وجودية سارتر فى مرحلة الكوجيتو ، ثم وجوديته فى مرحلة جدل الفعل . ولعل من الطريف أن نذكر هنا ، قبل الانتقال الى التطور الفلسفى فى وجودية سارتر ، أن برهان الرجل الطائر عند ابن سينا لم يكتف بتبرير أولوية الذاتية بافتراض الشعور معلقا فى الهواء مجردا من المادة ، بل استخدم فى هذا التبرير أيضا فكرة « الفعل » . وكما انتهى من افتراض الشعور المجرد الى وجود النفس

(١) لاحظ أن سارتر يستخدم كلمة Praxis لا كلمة Pragma والتمييز بين الكلمتين معروف فى الفلسفة على أساس أصلهما الاشتقاقي من اليونانية . لكن المؤسف أن من الصعب التمييز بينهما فى الترجمة العربية . فالكلمة الاولى أصلها مصدر مؤول ترجمته « أن يفعل » to do أى فعل الفعل ، بينما الكلمة الثانية مصدر اسمى ترجمته « الفعل » deed

كجواهر مدرك ، انتهى من افتراض الفعل المجرد الى وجود النفس
كجواهر محرك . قال ليثبت الادراك العيانى المباشر للذاتية المجردة:

« ولعلك تقول : انما اثبت ذاتى بوسط من فعلى . فيجب اذن
أن يكون لك فعل تثبته فى الفرض المذكور . ففى اعتبارنا الفرض
المذكور جعلناك بمعزل عن ذلك . وأما بحسب الامر الاعم ، فان
فعلك : ان أثبته فعلا مطلقا ، فيجب أن تثبت فاعلا مطلقا ، لا خاصا
هو ذاتك بعينها . وان أثبته فعلا لك ، فأنت لم تثبت به ذاتك ،
بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك . فهو (أى مفهوم
الفعل كفعلك أنت) مثبت فى الفهم قبله (أى قبل الفعل) . ولا أقل
من أن يكون معه ، لا به (أى ليس مترتبا عليه) . فذاتك مثبتة لابه
(أى بذاتها) . هو ذا يتحرك الحيوان بغير جسميته وبغير مزاج
جسمه ا ، (١)

وجودية الكوجيتو

يقول سارتر :

« الذاتية لا يمكنها الخروج من ذاتها من أجل وضع موضوع
تهبه الامتلاء للشخصى . » (٢)

ومع ذلك ...

« فكل سؤال يفترض موجودا يسأل وموجودا يسأل . » (٣)
ألا تقدم هذه الحقيقة اذن اعترافا بالواقع الموضوعى ، طالما
ان هذا السائل أو المسئول هو بالضرورة جسم عضوى مادى يمارس
السؤال ؟

صحيح انه لاحظ فى دهشة بالغة ان فلاسفة الوجودية
السابقين ، اعتادوا على أن ينظروا الى الذاتية نظرية مجردة ، لكنه
كان يقصد بذلك أنهم يعالجون الذاتية كما لو كانت شيئا « عديم
الجنس » asexué (٤) . وفى رأيه هو أن الذكورة أو الانوثة

(١) الاشارات والتنبيهات ، ص ٣١٣ - ٣١٧ . والكلمات المضافة بين الاقواس
للكاتب .

(٢) الوجود والعلم ، ص ٣٦ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٥١ وكلمة « يسأل » الاولى بالفتح والثانية بالضم .

(٤) ص ٦١٧

« مسألة كبرى » بالنسبة للذاتية • أما فيما عدا ذلك ، فهي شعور مجرد • وهذا التساؤل يجرى كله داخل الشعور • داخل الكوجيتو • حتى « الاعتراف » بالواقع الموضوعي ، شعور • يقول :
« الحق ان من الواجب الانطلاق من الكوجيتو • • وأبحاثنا السابقة لم يكن من هدفها الا أن تمكننا من أن نجد في الكوجيتو نفسه الوسيلة الجدالية لهربنا من اللحظية الى كلية الوجود التي تؤلفها الآنية • (يقصد سارتر استخدام التساؤل للانتقال من شعور اللحظة الى الشعور الكلي بالوجود) • • وقد قلنا في المقدمة ان وجود الشعور هو وجود يكون السؤال عن وجوده أمر في طبيعة وجوده» (١) •

ومن طبيعة هذا الشعور الذاتي أيضا أن يدرك أنه بدون أساس • « وهذا هو العيان الاول لامكاننا » (٢) فطالما انه ينظر الى نفسه معلقا في الهواء ، فلا بد أن يدرك نفسه كمجرد امكان لا أساس له ولا تبرير • ولا بد في هذه الحالة أن يشعر بالارتياح وأن يشعر بالقلق وأن يشعر بأنه يسبح في عالم من الفراغ ، وأن السلب والعدم أساس وجوده • فهذه نتيجة طبيعية لنقطة الشعور المجرد الذي افترضه ابتداء • فأنت حين تفترض - وهذا من حقل نظري - أن $(2 + 2 = 3)$ فلماذا تشعر بالارتياح حين تصل العملية الحسابية التي تجريها الى نتائج غير صحيحة ؟ •

يقول سارتر عن الشعور الذاتي :

« انه كائن من حيث انه امكان محض ، ومن حيث انه بالنسبة اليه والى أمور العالم ، مثل هذا الجدار وهذه الشجرة وهذا الفئجان . يمكن أن يوضع السؤال الاصيل التالي بشأنها : « لماذا هذا الوجود هكذا ، وليس غير هذا ؟ » هو كائن من حيث أن فيه شيئا ليس هو الأساس فيه : حضوره في العالم • وهذا الإدراك للوجود بذاته من حيث انه ليس هو أساس نفسه ، هو في قرار كل كوجيتو » (٣) .
ويضع سارتر عنوانا فرعيا لكتاب « الوجود والعدم » هو :

-
- (١) الوجود والعدم ، ص ١٥٢ •
(٢) نفس المرجع ، ص ١٦١ •
(٣) نفس الموضع •

« بحث فى الأنطولوجيا الظاهرية » يحدد به اتجاه فلسفته من حيث أنها تبحث الوجود بوصفه « ظهورا » أو « حضورا » فى الذاتية .

ومع ذلك فإن سارتر يرفض منذ البدء وباستمرار ، اتجاه « الانا وحديه » Solipsism سواء اتخذ شكلا صريحا كما هو الحال عند بيركلى ، أو شكلا شبه صريح كما نجد عند هوسرل ، أو شكلا ضمنيا كما لاحظ سارتر فى تفنيده لفكرة « وجود الآخرين » عند أستاذه الوجودى الالماني هايدجر (١) .

وفى رأيه أن الواقع « الخارجى » أو الموضوع « المادى » قائم وموجود ، لكن وجوده الحقيقى هو ظهوره أو حضوره فى الذاتية . وهو يتصور أنه استطاع بذلك أن يفند مثالية بيركلى وهوسرل اللذين يردان الموضوع الى ظواهر الادراك (٢) ، بينما الموضوع فى رأيه ليس ظاهراتيا الا من حيث حضوره أمام الذات . ويوجد وراء ظواهر الادراك وجود يسميه « الوجود فى ذاته » . لكنه فى الحقيقة ليس الموضوع ، بل هو لا شىء ، لأن كل ما يمكن أن يقال عنه أنه « هو ما هو » (٣) . وسارتر يكاد يقترب فى بعض الاجزاء من نظرية كانط فى الظاهرة phenomena والباطنة noumena ، لولا أنه يصوغ فلسفته صياغة ذاتية نفسانية ترفض الحتمية والتحليل العقلى ، فتباعد تماما بينه وبين فلسفة كانط .

ومهما يكن ، فالواضح من رد سارتر على بيركلى وهوسرل أنه رفض مذهبهما المثالى من حيث الشكل فحسب ، طالما أن هذا الوجود فى ذاته يتحول عنده الى « لا وجود » ، وطالما أن العالم « الحقيقى » يوجد فى الشعور . والا فما جدوى الاعتراف بوجود « خارجى » لا نعرف عنه سوى اسمه ، ولا نستخدمه الا لتفسير « صفة » الوجود ؟ واليك هذه الكلمات الواضحة التى تشرح نظرية سارتر فى وجود الموضوع :

« وجود العالم هو ما يتضمنه الشعور . وهو لا يقتضى الا كون وجود ما يظهر لا يوجد - فقط - من حيث يظهر . والوجود وراء الظاهرى لما هو ازاء الشعور ، هو ذاته فى ذاته » (٤)

(١) ص ٤٢١ - ٤٢٢ .

(٢) نفس المرجع ص ٣١ ، ٣٢ ، ٣٧ .

(٣) نفس المرجع ، ص ٤٣

(٤) ص ٣٩ .

« والخطوة الاولى لآى فلسفة هي أن تطرد الاشياء من الشعور وأن تستعيد العلاقة الحقيقية بين الشعور وبين العالم ، وهى أن الشعور شعور واضح للعالم » .

« ووجود الظاهرة لا يمكن أن يكون كونها مدركة . وهكذا نرى خطأ الظاهريين . لقد ردوا - عن حق - الموضوع الى السلسلة المرتبطة المؤلفة من تجلياته (أى فى الشعور) ، فظنوا بذلك أنهم ردوا - وجوده - الى توالى أحوال وجوده » (١)

« فاذا كان الوجود ينتسب الى الشعور ، فالموضوع ليس الشعور - لا من حيث انه موجود آخر - بل من حيث كونه لا وجودا » (٢)

« ان وجود الموضوع عدم محض . . وكيف يمكن الا وجود ان يكون أساس الوجود ؟ وكيف يصبح موضوعيا ، الذاتى الغائب والمتنظر ؟ (أى أن الموضوع فى رأيه ذاتى غير حاضر) . . . عبثا يحاول المرء لعبة شعوذة بتأسيس واقعية الموضوع على الامتلاء الذاتى اللاشخصى ، وتأسيس موضوعيته على اللاوجود . فان الموضوعى لن يصدر أبدا عن الذاتى . . ولا الوجود عن اللاوجود » (٣)

« وفى هذه الذاتية لا يمكن أن يوجد حتى تصور الموضوعية » (٤)

« يمكن أن يوجد شعور بالقانون لا قانون للشعور . وللاسباب عينها من المستحيل أن نحدد للشعور مبررا غير ذاته » (٥)

وفى هذه الصفحات التى خصصها سارتر لتجربة الكوجيتو، استخدم ما يشبه «التوليد» السقراطى ليثبت وجهة نظره . لكنه

(١) ص ٣٥ .

(٢) ص ٣٦ .

(٣) ص ٣٧ .

(٤) ص ٤٢ - ويلاحظ ان المترجم يستخدم كلمة امتثال بدلا من كلمة تصور لترجمة Representation مع أن الكلمة الثانية أوضح ومستمدة تقليديا

دون خلاف فى علم النفس .

(٥) ص ٢٨ .

توليد استبطاني • توليد داخل الذات • كان سقراط يخرج الى الاسواق ليسائل ويناقش أفكار الناس ، لكن سارتر دخل الى سوق الظاهرات ليتساءل أيضا ويناقش • وحين «اكتشف» ان هذا العالم بدون أساس ، أقام عليه - من حيث هو كذلك - مذهبيا في المعرفة والاخلاق ، فكان بالبداية مذهبيا بدون أساس ، أو بعبارة أدق ، تأسيسا لمذهب اللا أساس ، أو تبريرا لمذهب اللاتبرير • عالما من الامكان المطلق • وهو بهذا المعنى عالم لامعقول ، لان «عدم القابلية للتبرير هو الذي يعبر عنه بواقعة لا معقولة اختياري ، وتبعاً لذلك لا معقولة وجودي» (١) واللامعقول هو أيضا أن الذاتية «تشارك في الامكان الكلي للوجود» من حيث أن الذاتية والوجود «بدون نقطة ارتكاز» (٢)

وتتسلسل حلقات المذهب ، ويرتفع البناء الشاهق ، على غير أساس • الذاتية المنفصلة - فالامكان المطلق - فالتساوي المطلق للقيم والمعاني - فالحرية المطلقة والاختيار •

لكن ما الذي يربط اذن أفكار الانسان وأفعاله ، اذا كانت كلها بدون نقطة ارتكاز ؟

هنا يقدم سارتر فكرته عن الجشطلت ، ويسميه الادراك التركيبي أو الشكل أو الصورة أو المشروع • وفي كتابه الجديد ، يسميه «التركيبة الشاملة» totolité

« في الادراك يوجد دائما تكوين لشكل أو صورة تتوقف على اتجاه انتباهي • »

وحين تذهب الى المقهى وتجد أن بطرس غير موجود ، فأنت ترى «الاشياء» • كيف ؟ الصورة التي كونتها في نفسك عن وجود بطرس في المقهى ، أتأخت لك أن ترى «غيابه» (٣) • وبهذا المعنى «فالسلب ليس مجرد صفة للحكم» ، لكنه يفترض العدم الذي هو «افراز» انساني • والتحطيم أو الدمار ، ليس واقعة موضوعية الا بوصفه تحققاً انسانياً • لماذا ؟ لانه «يفترض الفهم الذي يحكم على العدم بما هو عدم» • «قالا انسان هو الذي يهدم مدنه بالزلازل أو

(١) ص ٧٦٣ •

(٢) ص ٧٦١ •

(٣) ص ٥٨ •

مباشرة ، ويحطم سفنه بالاعاصير أو مباشرة •» (١) فالصورة الكلية أو الشكل أو المشروع الذى ينبثق فى ذات الانسان ، أو ينبثق به ذات الانسان ، هو الذى يحدد كل شيء • ولما كان هو نفسه غير محدد بضرورة عقلية ، وقائما على غير أساس وبدون جذور موضوعية ، فهو لهذا مجرد انبثاق • مجرد تلقائية ذاتية • اسقاط محض • فالادراك أو السلوك اسقاط مبتور لا يقبل التعليل ولا التبرير •

تسأل عن الدوافع والبواعث ؟- نعم ، توجد بواعث ودوافع للفعل والفكر • لكنها لا تشكل ما يسمى فى المنطق «العلة الكافية» • ودليله على ذلك انه قد تتوافر دوافع وبواعث لفعل ما ، ثم لا تقدم الذات على هذا الفعل • فليس هناك اذن علاقة ضرورة بينها وبين الفعل • بل ان المشروع أو الصورة الكلية التى ينبثق بدون أساس ، هى نقطة البدء التى تختار بعد ذلك دوافعها وبواعثها • فالذاتية التى تنطلق - بدون سبب - فى اتجاه الانتحار ، تختار بذلك الدوافع والبواعث التى « تبرر » الانتحار • والذاتية التى تنطلق - هكذا بدون سبب - نحو المقامرة أو السكر مثلا ، تختار بذلك الدوافع والبواعث التى تبرر اختيارها الأصل الذى لا مبرر له • (٢) والانسان الذى يختار الايمان بوجود الله ، أو انكار وجوده ، لا يفعل ذلك اقتناعا بقوانين المنطق بل استجابة لما يسميه «قانون القلب» • وهو يستطيع بعد ذلك أن يبرر ايمانه أو الحاده بما يحلو له من النظريات الفلسفية • والانسان الذى ينظر الى العالم على انه مسرح تعبث فيه الأشباح والقوى السحرية وتحكمه الخرافة ، شأنه شأن الانسان الذى يفهم العالم بطريقة علمية تجريبية ، ينطلق بالتلقائية الذاتية والاسقاط الذى لا مبرر له ، رغم انه يختار بذلك الاسباب التى « تبرر » اختياره (٣) •

واذن فلماذا الخداع النفسى ؟ la mauvaise foi

ولماذا لا يقبل الانسان نفسه عارية ، سواء بقيت أشكالها وتركيباتها كما هى أو تفككت وحلت محلها أشكال وتركيبات أخرى ؟

(١) ص ٩١ - ٩٢ •

(٢) ص ٩٣ •

(٣) ص ٧١١ •

بل الانسان لا يستطيع حتى أن يقبل نفسه ، لان الشعور
« اعدام » دائم لنفسه وللواقع . « فاختيارنا لأنفسنا معناه اعدامنا .
لأنفسنا . » (١) « والحرية اعدام للوقائعية » . (٢)

كيف نعبر عن هذه الحرية اذن ؟

— « اذا تساءلنا عن هذا الاشياء الذى يؤسس الحرية ، فاننا:
نجيب بأنه لا يمكن وصفه ، لانه ليس بشيء » . وكل مايمكن أن
يقال هو أن « هذا الانبثاق وجود ليس فيه شيء من الماهية (أى
التحديد العقلي) ، أو خاصية الوجود الذى يتولد مع الفكرة » .
فالوجود سابق على الماهية — هذا ما كشفت عنه رحلة الكوجيتو .
واذن « يجب » أن « يستمر » كذلك — هذا هو المشروع « الحتمى »
الذى طرحه سارتر على البشرية جميعا .

باسم انهيار الحتمية الموضوعية ، طرح الحتمية الوجودية .
باسم اعدام الوجوب طرح الوجوب . باسم اعدام الاستمرار طرح
الاستمرار — استمرار أسبقية الوجود على الماهية . وسوف نرى .
أيضا انه باسم اعدام الحرية والاختيار ، طرح الحرية والاختيار .

وقد أوضحنا فيما سبق طبيعة الأساس المجرد الذى ارتفع
فوقه هذا البناء الشاهق من الافكار . ويكفى هذا وحده لكى يتهاقت
البناء . لكنه مع ذلك يحوى أفكارا خطيرة وعميقة تمثل كل منها
اتجاها متميزا يحتاج الى مناقشة خاصة . وسوف نجد ان كثيرا من
هذه الافكار ليست سوى ترجمة نفسانية للفلسفة التجريبية
empirisme (التى تستخدمها المذاهب الوضعية المختلفة) أى
نقل للتجربة من مجال علم الطبيعة الى مجال علم الشعور أو الدراسة
الاستبطانية للشعور . فالمذاهب الوضعية تعالج الطبيعة كمجرد
معطيات مباشرة فى الذات ، والوجودية تعالج الشعور كمجرد
معطيات مباشرة فى الذاتية . ولهذا يمكن أن تحمل الوضعية
الوجودية كلاهما معا صفة التجريبية (سارتر نفسه يصف
وجوديته بأنها (تجريبية) . ويمكن أن يحملا أيضا صفة الظاهرية، وبذلك
يختفى التمايز الاساسى بين الفلسفة الظاهرية phenomenisme
(عند هيوم وماخ وكارناب) والفلسفة الظاهرية phenomenologie

(١) ص ٧١٤ .

(٢) ص ٧٨٦ .

(عند هوسرل وسارتر) من حيث موقف الفيلسفتين من الواقع
والموضوع .

والافكار الخطيرة العميقة التي يمتلي بها بناء الكوجيتو
الوجودي ، ليست في حد ذاتها أفكارا مرفوضة من وجهة النظر
المادية العلمية ، لكنها بتعبير لينين ، «تضخم فكري» . ومعنى ذلك
أنها تتخطى حدودها حين تتحول الى مذهب ، وحين تصنع لنفسها
أساسا - حتى باسم انعدام الاساس - ففكرة الشكل التركيبي أو
الجشطلت ، وفكرة الاسقاط ، أفكار صحيحة شعوريا وماديا ،
لكنها في الوجود والعدم تتحول الى نظريات معلقة في الهواء باسم
الامكان المطلق والعلة غير الكافية . بل ان الامكان والاحتمال
فكرتان عمليتان تماما ، لولا أنهما يتحولان في الفلسفة التجريبية
الى نظرية امكان مطلق وانعدام للضرورة في الواقع المادي . وفكرة
الحرية بمعنى « التلاعب » (١) بالبراعث والدوافع والسيطرة على
الحتمية ، هي فكرة جدلية عميقة . ولكنها في بطن الكوجيتو الطائر
تتحول الى انكار للحتمية ، بدلا من أن يكون التلاعب والسيطرة في
اطار الحتمية وبلااستخدام الوعي لهذه الحتمية . ومن هنا يبدو أن
من المفيد مناقشة هذه الافكار ، بهدف استخراج محتوياتها العميقة،
وليس فقط بهدف النقد المادي الجدلي .

- وتشمل المناقشة ثلاثة عناصر مترابطة، هي فكرة الجشطلت
والاسقاط ، وفكرة العلة الكافية والامكان المطلق ، وفكرة الحرية
والحتمية .

يرى سارتر أن كل مستويات الإدراك ، ابتداء من الإدراك
الفلسفي العام حتى الإدراك الجزئي للقضايا العادية ، هي بشكل
مباشر أو غير مباشر ، تركيبات ذاتية للوقائع . وكل مستويات
السلوك ، ابتداء من الانتحار أو القتل حتى الجلوس على قارعة
الطريق ، هي جزء من هذه التركيبات الذاتية . التصور العلمي أو
التصور السحري للعالم (٢) ، والتصور الجنسي أو التصور العذري
للحب (٣) ، وتصور المقهى بحيث يوجد فيها بطرس أو تصور

(١) كلمة « اللعب بالامكانيات » هي كلمة جان بول سارتر في كتاب الوجود والعدم

ص ٩٢ .

(٢) الوجود والعدم ص ٧١١ .

(٣) الوجودية. فلسفة انسانية .

بدون بطرس (١) هي كلها درجات متفاوتة من الصور الكلية التي يحددها الهدف أو المقصد ، أي تحددتها الذاتية من حيث هي اختيار للأهداف والمقاصد .

قيل لرجل فرنسي قرر أن يهاجر الى الأرجنتين ، ان الأرجنتين بعيدة جدا ، فسأل : بعيدة عن ماذا ؟ (٢) فالصورة التي تشكلت في ذهنه عن العالم تجعل الأرجنتين لفرنسا محور هذا العالم .

وحين سمع ابراهيم ربه يأمره بأن يذبح ابنه ، كان يحقق بذلك ذاته ولا يتلقى أمرا خارجيا ، بدليل انه كان من الممكن أن يتصور ان هذا الامر مجرد خداع من الشيطان يتقمص كلمة الرب . والرجل الذي فشل في كل مجالات الحياة ، ثم استنتج من هذا الفشل الكامل ان الله يأمره بالرهينة ودخول الدير ، كان يمكن أن يستنتج منه أنه لا مكان له في الحياة ويجب أن ينتحر . والمرأة المجنونة التي تقول ان المسيح يتصل بها تليفونيا ، كان من الممكن أن تقول مثلا ان قاتلا رهيبا يخاطبها ويزعم لها انه المسيح . (٣) والعامل الذي يقبل العمل بأجر زهيد ، يفعل ذلك على أساس تصور ذاتي يؤمن به ، هو أنه يجب أن يحافظ على حياته بأي ثمن . (٤) والمقامر حين يقرر الاقلاع عن القمار يصوغ لنفسه صورة تجمع البواعث والدوافع التي تستدعي الاقلاع عن القمار ، فاذا عاد الى لعب القمار يستبدلها بصورة أخرى تبرر له موقفه الجديد . (٥)

وفكرة الصيغة الكلية أو الجشطلت عند علماء النفس الالمان - وسارتر يشير اليهم كثيرا في كتابيه الكبيرين - تعني ان الإدراك يتم من خلال صياغة موحدة لكل الموقف المدرك ، لا من خلال ادراك تحليلي لعناصر الموقف عنصرا بعد آخر . فالإنسان يدرك الجملة التي يقرأها صياغة واحدة ، ولا يدركها حرفا حرفا ثم كلمة كلمة . ثم جملة كاملة ، بدليل أنه قد يفهمها رغم الخطأ أو الغموض في بعض أجزائها . وفي ضوء الصيغة الكلية ، تتحدد معاني عناصر الموقف وأجزائه . وقد لاحظ كوهلر من تجاربه على القردة العليا

(١) الوجود والعدم ، ص ٩٥ - ٦٠ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٧٨٤ .

(٣) هذه الأمثلة الثلاثة ذكرها سارتر في محاضرة « الوجودية فلسفة انسانية » .

(٤) الوجود والعدم ص ٦٩٩ .

(٥) الوجود والعدم ص ٦٣ .

أن الشمبانزى عندما يعجز عن حل مشكلة ، يدير رأسه ويترك ، ثم فجأة يستدير ويتصرف فيما يوجد حوله من صناديق وعصى بطريقة أو بأخرى ، حتى يتمكن من الوصول الى ثمرة الموز المعلقة فوقه . فاذا كان شديد الذكاء ، فانه لن يلبث أن يضع صندوقا فوق آخر أو يدخل العصى فى بعضها ليضرب بالعصا الطويلة ثمرة الموز المعلقة ويلتهمها . ويفسر كوهلر هذا السلوك بأن الشمبانزى أثناء الاطراق يمارس ما يسميه «النظرة الخاطفة» insight (١) ليحصل فى ذهنه على صياغة لكل هذه الادوات فى شكل واحد مؤتلف ، أو جشطلت . وهذا الجشطلت هو الذى يحدد لكل أداة من الادوات وظيفتها ومعناها وهو الذى يحدد الحل النهائى الناجح أو الفعل الفاشل .

وهذه أفكار صحيحة وعلمية وخلاصة تجارب استمرت سنين طويلة . لكن من المهم أن نلاحظ انها تفرض أساسين واضحين :

الاساس الاول ، ان الصياغات التلقائية التى تخطر على ذهن الشمبانزى ، تنبثق رغم كل تنوعاتها من دافع فسيولوجى واحد هو الجوع . فاذا كانت كمحاولات ، تجرى خبط عشواء ، فهى مع ذلك تنطلق من «نقطة ارتكاز» ثابتة ، هى التركيب الفسيولوجى للقرود . والاساس الثانى ، ان هذه الصياغات التلقائية تدور داخل إطار محدد ولتحقيق هدف محدد ، وليست جريا وراء أى اتجاه ولا اصطناعا لآى هدف . فالصياغات التى يدركها القرود ، تستهدف ثمرة الموز . وينتهى الموضوع كله حين يحصل عليها أو يفشل مرات متكررة فى المحاولة . لكنه فى حالة النجاح يتلقى من « الواقع » درسا ، فيتعلم الصياغة الصحيحة ولا يعود الى تكرار المحاولات الفاشلة فى المرات القادمة .

هكذا نجد اذن أن أساس نظرية الجشطلت فى صورتها الاولى عند كوهلر وفرتايمر ، لا تصل الى افتراض صور كلية تجرى عشوائيا فى فراغ وبدون نقطة ارتكاز وبدون وظيفة ثابتة تؤديها بل تتلقى دروسها من الواقع المادى . وكل ما يؤخذ على مدرسة الجشطلت انها تناولت جانبا واحدا من الحقيقة ، ولم تتعرض

(١) وهو ما يترجمه الى كلمة « العيان » Intuition ، وفى كتابه الجديد يستخدم كلمة « الادراك الحدسى » Comprehension

بالتفصيل للجوانب الأخرى . تناولت النتائج الخارجية لما يسميه بافلوف عملية « التركيب » في الجهاز العصبي المركزي ، ولم تتعرض بالتفصيل لما يلزم عملية التركيب وما يسبقها من عمليات « تحليلية » أخرى تجري بدون ادراك ومن خلال الحواس التي هي عملية استقبال تحليلي لمعطيات الواقع (١) . ومع ذلك فقد أشار كوهلر وفيرتايمر الى « ديناميكية العمليات الفسيولوجية الشاملة التي ينظمها تلقائيا فعل القوى الداخلية للمجال » (٢)

ولننتقل الآن الى فكرة « الاسقاط » projection وسارتر يختار كلمة يعرف مضمونها في علم النفس . فهو في كتاب « الوجود والعدم » يشير الى عديد من الدراسات السيكولوجية التي استخلص منها افكاره ، بل يطالب في الكتاب بانجاه نفسي جديد بعد أن يرفض اتحاف فرويد ، يسميه « التحليل النفسي الوجودي » ، ويجعل هدفه « فك رموز النفس وسلوكها وميولها وأهوانها » ، ويجعل أساسه الكوجيتو الانطولوجي (٣) .

وفكرة الاسقاط projection تدخل أيضا ضمن نظريات الجشطالت ، من حيث انها نتاج « النظرة الخاطفة » ، أي نتاج الادراك التركيبي الذي يحدث بشكل فوري مباشر وبطريقة تلقائية ، أمام موقف ما . ويمكن أن يظهر هذا الجشطالت الاسقاطي في الصور التي تدرك من منظورين مختلفين ، وفي بعض الصور التي تمثل خداع الادراك ، وفيما يسمى في علم النفس « بقع رورشاخ » (٤) . وبقع رورشاخ هي أشكال مختلطة من بقع الحبر ، يطلب منك حين تنظر اليها أن تتأولها . وطبيعي أن شخصا ما قد ينظر الى احدى البقع فيرى فيها رأس حمار وشخصا آخر قد يرى فيها شكل حذاء قديم ، أو ثدي امرأة مثلا . ومع ذلك فإن كوهلر وفيرتايمر، وكذلك كروجر في نظرية « التركيبات الشاملة » totalités حاولوا أن

(١) أنظر دراسة الكاتب لنظرية التحليل والتركيب في النشاط العصبي المركزي عند بافلوف في مجلة المجلة من العدد ٩٦ الى العدد ١٠٢ .

(٢) انظر في ذلك دراسة هامة للعالم الألماني سيلز ؛ ترجمت الى الفرنسية في عدد يناير / فبراير عام ١٩٣٦ . من مجلة . Journal de Psychologie

(٣) ص ٨٩٧ .

(٤) أنظر الفصل الخاص بصياغة المدركات في كتاب الدكتور يوسف مراد « مبادئ علم النفس العام » ص ١٦٩ - ١٧٩ .

يقدموا تفسيراً لهذه الصياغات التلقائية ينفي عنها صفة العشوائية .
فقد أرجعها كوهلر وفيرتايمر الى «ديناميكا العمليات الفسيولوجية»
أو «الخواص البنائية structurales الديناميكية» (١) . أما كروجر ،
فقد أرجعها الى «قوانين بناء النشاط النفسى والطابع الضرورى
لتطوره » (٢) لكن سارتر فعل فى ميدان الظواهر النفسية ما فعلته
الوضعية المنطقية فى ميدان ظواهر الطبيعة . أخذ فكرة الجشطت
أو التركيب الكلى ، ورفض فكرة الضرورة . وكذلك الوضعية
المنطقية أخذت فكرة القوانين أو الصياغات العلمية ، ورفضت
الضرورة . والسبب فى الحالتين واحد ، هو : المصادفة أو عدم
التحديد . فالمفهوم الميكانيكى للعملية فى الفلسفتين ، هو الذى
يستخرج من المصادفة نفى الضرورة . وقد كان سارتر يقول دائماً
فى مناقشاته مع الماركسيين : « لو شرحت لى النظرية الماركسية فى
العلية ، سوف أقتنع بها . » كأن يقول هذا من باب الافحام
والتعجيز . لكن الحقيقة أن المسألة تحتاج الى نظرة فلسفية علمية
شاملة (وفكرة الشمول فكرة جدلية قبل أن تكون فكرة وجودية) ،
وليس الامر مجرد نظرية تشرح فى كلمات معدودة .

السؤال الذى يشغل سارتر هو :

لماذا تكون هذه الشجرة كذلك ويست غير ذلك ؟ (٣) لماذا
يوجد شعورى كذلك وليس غير ذلك ؟ (٤) لماذا يكون الواقع كذلك
وليس غير ذلك ؟ (٥) لماذا يتمدد الحديد بالحرارة ولا يتمدد
بالبرودة ؟... الخ، الخ وهكذا يستمر التساؤل الى غير نهاية لانه
ينطلق من غير بداية .

ولو حاولت أن تعلل أى واقعة من هذه الوقائع بأرجاعها الى
وقائع أخرى ، فسوف يكون تعليلك مرفوضاً . لماذا ؟ لان المطلوب
فى هذا التساؤل ليس توضيح العلاقة بين واقعة وأخرى ، بل
المطلوب توضيح «أساس» هذه العلاقة نفسها . ليس المطلوب أن
تري «العلة» بل أن ترى «العلية» .

(١) الدراسة المذكورة للجشطت للعالم سيلز ، ص ٨٨ - ٨٩ .

(٢) نفس الدراسة ، ص ١٠١ .

(٣) الوجود والعدم ، ص ١٦١ .

(٤) نفس الموضع .

(٥) نقد العقل الجدلى ، ص ١٢٧ - ١٢٨ .

نفس السؤال القديم الذى عذب الفلاسفة . سؤال الأشعرى .
والغزالي وهيوم .

ولم يعالج سارتر فكرة العلية بشكل مفصل وفى ميدان.
الظواهر الطبيعية الا فى كتابه الأخير « نقد العقل الجدلى » .
فمن المناسب اذن مناقشتها عند الانتقال الى نظريته فى جدل.
الذاتية . ويكفى ان نشير هنا الى طبيعة المشكلة من وجهة نظره ،
ثم ننتقل الى ما يسميه « العلة الكافية » فى ميدان الظواهر
النفسية .

يقول :

« انى أقلق لأن مسالكي ليست غير ممكنات . ومعنى هذا
أننى مع تأليف مجموعة من البواعث الدافعة الى رفض هذا
الموقف ، فانى أدرك فى نفس الوقت هذه البواعث على أنها غير
فعالة بدرجة كافية . . . ومعنى هذا أنى بتكوين مسلك معين على
أنه ممكن ، ولأنه هو ممكن ، فانى أدرك أنه ليس ثم شيء يمكن
أن يرغمنى على اتخاذ هذا المسلك . . . (وبالنسبة لموضوع
الانتحار مثلا) ان لم يرغمنى شيء على انقاذ حياتى ، فلا شيء
يمنعنى من الالتقاء بنفسى فى الهاوية . » (١)

وبشكل عام ، يمكن أن يقال أن هذه الملاحظات الاستبطانية
صحيحة ، فأنت قد « تقتنع » مثلا بضرورة الاقلاع عن التدخين
وتشعر فى نفسك بكل الدوافع والبواعث التى تستلزم ذلك ،
ثم لا « تستطيع » أن تنفذ اقتناعك . وأنت قد تقتنع بضرورة
الاقلاع عن شرب الخمر ثم تجد نفسك منساقا الى شربها . وقد
تقتنع بضرورة الكفاح من أجل الاشتراكية والعدالة ، ثم يتبخر
اقتناعك « عمليا » على برودة أرض السجن . وقد تقتنع بضرورة
التضحية من أجل الدفاع عن الوطن ، ثم تفر هاربا مذعورا أمام
الدم والنار . وقد تقتنع بأنه لا جدوى من الحياة وأنه خير
للإنسان أن ينتحر ويستريح ، ثم ترتعد فرائصك حين تمسك
بأداة الموت لتقتل نفسك . وفى هذا كله يتضح الانفصال بين
الاقتناع والتنفيذ ، أو بين الفكرة والفعل ، أو بين الإدراك النظرى
والسلوك العملى .

(١) الوجود والعدم ، ص ٩٠ - ٩١ .

ويستطيع سارتر أن يطلق على هذا الانفصال اسم «العدم»
أو أى اسم يشاء . فهو على أى الاحوال واقع نفسى ومادى .
ومن الممكن أن « تشعر » بأنك استكملت دوافعك لفعل ما ، ثم
تكتشف لحظة « التنفيذ » فقط ، أنك عاجز أمامه . ومن الممكن
أيضا - كما لاحظ سارتر - أن تخترع لنفسك تبريرات تغطى
عجزك وتفند بها التبريرات التى استشعرتها عندما قررت أول
الامر ان تنفذ الفعل . كل هذا ممكن وصحيح - بشرط الا يتحول
الى مذهب انطولوجى .

ان سارتر يفترض منذ البدء أن البواعث الأولى « دافعة
الى » ، ثم يعود فيقول فى نفس الجملة أنها « غير فعالة بدرجة
كافية » . واذن . . فلا بد ان نضيف اليها المبدأ الذى ينقلها الى
درجة التنفيذ . . وهو الذاتية ، أو الاختيار الحر ، أو الاسقاط
التلقائى ، أو ما الى ذلك من حلقات السلسلة الوجودية الطويلة .
ولو كان سارتر قد درس كل عناصر الفعل ولم يقتصر على عناصره
الشعورية ، لقال ببساطة ان بواعثه « غير كافية » أى « غير
دافعة » . وسارتر يفترض ان بواعث التنفيذ وبواعث الامتناع
متساوية . كيف ؟ أمام المنطق النظرى المجرد طبعا . ومن هنا
تصبح كل الأفعال ممكنة . تماما كالوضعى المنطقى الذى يناقش
« فكرة » تمدد الحديد بالحرارة و « فكرة » تمدده بالبرودة ،
فيجد كل واحدة من الفكرتين ممكنة أمام المنطق المجرد . .
تواذن : فلا ضرورة فى الطبيعة بل امكان مطلق .

يقول سارتر :

« الاختيار يقال عنه انه حر ، اذا كان بحيث يمكن أن يكون
بخلاف ما هو عليه . » (١)

من أى زاوية يكون ممكنا ؟

من زاوية المنطق - الشعورى أو النظرى .

واذن ؟

اذن فكل الافعال ممكنات ، وكل الممكنات متساويات .
تماما كما افترضوا فى العصور الوسطى فيما يسمى « مشكلة

(١) الوجود والعدم ، ص ٧٢٣ .

حمار بوريدان « ، أن الحمار الجائع العطشان يعاني «تساويا» في الجوع والعطش ، ينتج عنه أنه اذا وضع بحيث يكون العلف على يمينه والماء على يساره فانه يموت جوعا وعطشا ، لأن «التساوى» يعجزه عن الالتفات الى أى اتجاه من الاتجاهين .

أما اليوم فقد استطاعوا بواسطة تغيير الشحنات الكهربائية أن يقيسوا بدقه كبيرة « قوة » الجوع والعطش والرغبة الجنسية والأمومة عند الفئران الصغيرة . والعالم الأمريكى الذى أجرى هذه التجربة ، يستطيع أن يقرر بدقه أن حمار بوريدان سوف يختار الالتفات الى اليسار ليشرب . وبديهي أنه لا وجه للمقارنة بين حمار بوريدان ، وبين أغني أنواع البدائيين الضاربين في الغابات .

لكن المقصود بهذه الإشارة ، بيان الأساس « المنطقي » الوهمي لافتراض تساوى الممكنات في السلوك .

يقول سارتر :

« ينبغي على التفسير النفساني لأفعالنا أن يعود مرارا الى الفكرة الرواقية (١) عن المتساويات . . . وبالنسبة الى هذه المتساويات ، فحريتنا كاملة وغير مشروطة » (٢)

لكن الدراسة العلمية للنشاط العصبى في أجزاء ومناطق المخ ، تثبت أن الامور تجري فيها من خلال عمليتين يسميهما بافلوف الاثارة والكف excitation and inhibition وعلى أساس العلاقة بين هاتين العمليتين ، وعلى أساس قانون « الانتقال المتبادل » بينهما ، يتحدد الإدراك والسلوك . والاقناع الذى لا يصل الى درجة زيادة قوة الاثارة على قوة الكف بالنسبة لفعل ما ، لا يتحول الى دافع كامل أو علة كافية لهذا الفعل . والاقناع الذى لا يصل الى درجة زيادة قوة الكف على قوة الاثارة ، لا يتحول الى دافع كامل أو علة كافية للامتناع عن الفعل . ولما كانت الاثارة والكف يشملان المناطق السفلى « الانفعالية » في المخ ، لا الأجزاء الفكرية فقط ، فان الاقناع الحقيقى يجب أن يستخدم وسائل أخرى الى جانب التأثير الفكرى . قمملا السلوك

(١) الرواقية فلسفة روحية قديمة ظهرت في عهد الاغريق والرومان منذ جوالى ٢٣٠٠ سنة .

(٢) الوجود والعدم ، ص ٧٤٧ ، ٨٤٨ .

الذى يصل الى مستوى العادات اليومية ، تتفرس دوافعه في الاجزاء السفلى من الجهاز العصبى المركزى وتتحول الى مايسميه بانلوف « الحركات النمطية المكررة » stereotypies ومن ثم تحتاج الى معالجة عصبية خاصة لتغييرها .

وقد كان سقراط يقول ان الفضيلة علم والرذيلة جهل . لكن اتضح اليوم ان الفضيلة تحتاج الى جانب الادراك العقلى الى تأثيرات اخرى عضوية وعصبية . ولهذا استخدمت نظرية بافلوف في الفعل المنعكس الشرطى استخداما ناجحا حتى في أمريكا ، لاقتناع مدمنى الخمر بالاقلع عن شرب الخمر ، وكان من الوسائل الجديدة في هذا « الاقناع » الصدمات الكهربائية . بل ان الصدمات الكهربائية استخدمت مؤخرا في لندن لاقتناع احد الأزواج بالاقلع عن الجرى وراء عشيقته ، اى اقناعه بعدم جدوى « الحب » الذى كان يرفضه عقليا ويعجز عن رفضه عمليا .

ويدهى ان الصدمات الكهربائية في هذه الحالات تخدم الاقناع العقلى . فلا شك ان الانسان يجب ان يقتنع عقليا بالاقلع عن فعل ما ، لكن يتحامل على نفسه ويتجه الى الطبيب الذى يعالجه . لكن الغرض من هذه الاشارة ان نبين ان دوافع النفس محسوبة كمحصلات لقوى متفاوتة أو قابلة للتفاوت ، وأن التردد أو الانفصال بين التصميم والتنفيذ يمكن حسمه باضافة دوافع جديدة ترجح الكفة المطلوبة .

والحقيقة ان ظاهرة « التردد » تمثل في حد ذاتها نقطة ضعف خطيرة في نظرية سارتر في السلوك . والقلق الذى يتحدث عنه ليس سوى تعبير شعورى عن هذه الظاهرة التى يرفض عامدا أن يشير اليها .

والسؤال هو :

اذا كانت الافعال تلقائية ذاتية ومجرد أسقاط «لا تأملى» ، فلماذا تبرز ظاهرة التردد ؟

لماذا يتردد الانسان ازاء موقف ما ، اذا لم يكن ذلك نتيجة « حساب » شعورى أو لا شعورى للقوى المتعارضة التى يثيرها الموقف ؟

ولماذا يظهر التردد في بعض تصرفات الحيوان أيضا ، اذا كانت المسألة مجرد قلق أنطولوجي ظاهراتي ؟

كان ديكارت باتجاهه المادى أقرب الى الجواب الصحيح ، حين فسر التردد في الانسان والحيوان بتدفق السيل العصبي في الأعصاب المحركة للأعضاء نحو اتجاه ما ، وتدفقه أيضا في الأعصاب المحركة نحو اتجاه آخر (١) .

ورغم سذاجة هذا التصور الميكانيكى ، فهو يتضمن فكرة علمية ، هي أن الفعل يمثل المحصلة النهائية لصراع وتداخل القوى المتنوعة في الجهاز العصبي . ورغم أن ديكارت اعتبر الحرية « اختيارا بين نقيضين » ، فقد جعل هذا الاختيار نتيجة « سبب شديد الوضوح » لا يمكن تجاوزه الا باستلزام فكرة الحرية نفسها ، أى بدافع تأكيد حرية الذات . وبذلك تتحول « الحرية » الى دافع ، بدلا من ان تكون انكارا للدوافع . (٢)

في ضوء هذه المناقشة ، يمكن أن نفسر اذن أنواع الادراك والسلوك في الأمثلة العديدة التي ذكرناها عن سارتر ، ويمكن أن ندرس النقص أو الزيادة في الاسباب ، بدلا من أن نستخدم منهج « الكل أو لا شيء » : العلة الكافية للفعل أو لا علة للفعل . والنقص والزيادة هنا قابلان للتغيير ، بالوسائل النفسية والمادية ، وليسا قدرا محتوما على الذاتية بقضاء لا معقول ، أو باختيار أعمى لا مبرر له . فالعامل يقبل أن يعمل بأجر زهيد في مجتمع رأسمالى . لأن دوافع الخضوع عنده أقوى من دوافع التمرد . فاذا تغيرت ظروفه النفسية والاجتماعية واذا تغيرت أفكاره وتحول الى عامل ثورى مثلا ، فانه سيتخذ موقفا ايجابيا نشيطا ضد الشركات التي تفرض الاجر الزهيد . والرجل البدائي الذي ينظر الى العالم نظرة سحرية ، يمكن أن يتحول بدرجة أو بأخرى لينظر الى العالم نظرة علمية . والرجل الذي يقرر الهجرة من فرنسا الى الأرجنتين ، يمكن أن يجد من مغريات الحياة في بلده ما يجعله يختار البقاء .

(١) Descartes, Traité de l'Homme, Ch. A. et P.T. Paris, 1909 p. 195.

ويلاحظ أن ديكارت كان يطلق على السيل العصبي اسم « الأرواح الحيوانية » (٢) : انظر فلسفة الحرية عند ديكارت في كتاب :

Janet et Seailles: Histoire de la Philosophie, 7ème éd., Paris; pp. 341-343.

والرجل الذي يقدم فعلا على محاولة الانتحار ، يمكن أن يطرأ على حياته من الظروف ما يدفعه الى رفض الموت .

يقول سارتر : « ان المستقبل يبقى دائما ممكنا » .

لكنه يتحدث عن امكان من نوع آخر . أما الفلسفة العلمية فتتحدث عن الامكان أو الاستطاعة بمعنى الامكان الواقعي الذي تحددده ظروف مادية ، لا الامكان المنطقي المطلق . فلا يمكن أن يتحول أى شخص الى مكافئ ثوري مثلا . ولا يمكن أن يتحول أى شخص الى صاحب نظرة علمية متسقة الى العالم . ولا يمكن أن تدفع أى شخص وفى أى ظرف من الظروف الى أن يقدم على الانتحار . فالممكنات الواقعية تختلف عن الممكنات المجردة . وهذه الممكنات الواقعية هى أساس أية محاولة لتغيير الذات أو تغيير الآخرين . والا فلماذا نبذل الجهود النفسية والتربوية والاجتماعية لتغيير سلوك الناس ؟ ولماذا تنجح هذه الجهود حين تجرى فى الاتجاه العلمى السليم ؟ ولماذا لا نعقد سواعدا اذن ونترك الافراد للانقلابات التلقائية والاندفاع الأعمى تحت اسم الاختيار الحر المتجدد فى كل لحظة ؟

فى هذا تبرز أهمية كلمة ماركس : « اذا كانت الظروف هى تصنع الإنسان ، فيجب أن نصنع ظروفنا انسانية » .

أما قصة ابراهيم التي ذكرها سارتر عن كيركجور ، وقصة المجنونة التي تسمع مكالمات المسيح ، وقصة الرجل الذي أدرك رسالة السماء الى الرهبانية ، فهى بالفعل قصص تقبل التأويلات المتناقضة كما قال سارتر . وسبب ذلك لا يرجع الى الانطولوجيا ، لكنه يرجع ببساطة الى ميدان الغيبيات . وحين أتلقى مكالمة مجهولة من شخص مادي ، فمن الممكن أن أحدد «هذا» الشخص بدرجة كبيرة من الدقة ، اذا توفرت الامكانيات . لكن كيف السبيل الى تحديد الصوت الذي تحدث عنه كيركجور ؟ وكيف السبيل الى تحديد الصوت الذي خاطب المجنونة باسم المسيح ؟ وكيف السبيل الى مناقشة ذلك الفاشل الغارق فى الخرافة لاقناعه باختيار طريق آخر غير طريق الرهبانية ؟

لقد أدرك سارتر أخيرا ما تحتويه فكرة « الالتباس » ambigüité من ضعف ، فأشار الى ذلك صراحة فى كتاب

« نقد العقل الجدلى » (١) . تراجع ورفض فكرة التساوى المطلق، للمعاني، وأصبح يعترف بدور أكبر للأسماء «تاريخ حياة الفرد». ومع ذلك فلا يزال يتمسك بفكرة الامكان المطلق فى ظواهر الطبيعة، وفى نقاط البدء الاولى للسلوك والادراك .

لكن ما هى النتائج الأخلاقية التى ترتبت على نظرية سارتر فى الامكان المطلق ؟

أصبحت حرية الانسان حرية جبرية . فانعدام الضرورة، العقلية للفعل يجعله حرا ، بينما الوقوع المتحقق للفعل يجعله جبرا . فأنت حر فى اختيار الفعل لأنك غير « ملزم » به عقليا . وأنت مع ذلك مجبر به لأنك « يجب » عمليا أن تفعله . خذ هذه الكلمات الواضحة من « الوجود والعدم » :

« أجد نفسى فجأة وحدى وبدون عون . منغرسا eagen فى عالم أحمل كل المسئولية عنه ، دون أن أستطيع مهما فعلت أن أنتشل نفسى من هذه المسئولية ولا لحظة واحدة . » (٢)

فالإنسان مقضى عليه بالاختيار ، مقضى عليه بالحرية . condemned à choisir, à être libre وهو قضاء لا أساس له ، لكنه قضاء لا مفر منه . قضاء لا مبرر له ، ولكن لا مهرب منه . بل ان الانسان لا يستطيع حتى أن يقاوم هذا القضاء ، لان هذه المقاومة ستكون بدورها قضاء ، أى « اختيار حرا » .

والخلاصة فى كلمة واحدة أن « الانسان عذاب لا فائدة فيه . » (٣)

وهنا نجد أنفسنا وجها لوجه أمام صخرة سيزيف التى أقام عليها ألبير كامى فلسفته . ومع ذلك فهنا بالذات تنفجر ثورية سارتر . تنفجر تلقائيتها الثائرة المتميزة عن تلقائية كامى .

انتهى كامى الى التمرد على التمرد ، والثورة على كل ثورة ، أى الرضا و «أحناء الرأس» — على حد تعبيره فى مسرحية «العادلون». انتهى الى تحدى الشقاء المحتوم بالابتسام والسعادة اللامعقولة .

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ٨١ .

(٢) ص ٨٧٦ . ويلاحظ أننا ترجمنا هنا كلمة engagé بكلمة بنغرس ، وفقا للتمييز الذى حدده سارتر ص ٤٨٣ للاندواج فى معنى الكلمة . وترجمتها الدكتور عبد الرحمن بدوى « منخرط » .

(٣) الوجود والعدم ، ص ٩٦٩ .

وانتهى الى تحدى الظلم باغتصاب أصغر قدر من العدالة في ظل
الظلم ورفض التضحية بالحياة ودفء الشمس من أجل ازاحة الظلم .
وتحدى اللامعقول بالغوص الى قمة الرأس في اللامعقول . وهذا
ما يسميه كامى « فرحة سيزيف » . (١) لقد تحدى سيزيف كل
شئ وقرر أن يحب صخرته لأنه يحب الحياة . اختار سيزيف
الصخرة لأنها فرضت عليه ولأنه اختار أن يعيش . أن يعيش أى
نوع من أنواع الحياة - على حد تعبير ميرسو فى قصة « الغريب » .
ميرسو الذى قال عنه سارتر فى نقده للقصة ، انه « برىء بكل
معانى الكلمة ، وأبله أيضا . . سعيد يترك الأمور تجري فى مجراها
ولا يبدو على سعادته أنها عرفت حتى اللسعة السرية التى يشير
اليها السيد كامى والتى تتأتى من حضور الموت . » (٢)

هكذا يقف نوعان من اللامعقول وجهًا لوجه . نوعان من
الوجودية يتعارضان فى الاتجاه تعارضا أساسيا .

ينتهى كامى من لامعولية الحياة الى « الولوج بالحياة » . فقد
وجد السعادة فى بطن الشقاء ، والعدالة فى بطن الظلم ، والفرحة
فى بطن الحزن ، والرضا فى بطن السخط ، والتمرد فى بطن
الاستسلام .

ولكن هل هذا ممكن حقا ؟

ممكن بالفعل .

وكيف ؟ بأن تعيش مليونيرا - كما عاش كامى - فى قلب
عالم من الفقر والبؤس ، وأن توهم نفسك بأن كل الناس قادرون
على الرضا واللامبالاة . وهذا بلا شك خداع نفسى . وسارتر
لا يحب الخداع النفسى . يرى انه مستحيل ، وأن من يخدع نفسه
يدرك فى قلبه أنه يخدع نفسه (٣) . وسواء كان هذا صحيحا
او غير صحيح ، فمن الممكن أن يقال على الاقل أن سارتر «اختار»
ألا يخدع نفسه .

(١) انظر دراسة الكاتب للتمرد اللامعقول عند كامى فى تقديمه لترجمة مسرحية
المجانين فى سلسلة مسرحيات عالية . ص ٢٣ - ٣٠ .

(٢) المواقف ، الجزء الثانى ، ترجمة جورج طرابيش ، ص ٦٠ ، ٦١ .

(٣) الوجودية فلسفة انسانية ، وانظر أيضا فصل الخداع النفسى فى كتاب
« الوجود والعدم » .

واذن ؟ - اذن فليكن العذاب عذابا والشقاء شقاء والظلم ظلما والسخط سخطا . وليكن التمرد تمردا حقيقيا .

وماذا أيضا ؟ - ليكن قانون التمرد هو « الفزع من الحياة » - على حد تعبير يوهانا في مسرحية «سجناء الطونا» ، بدلا من « الولع بالحياة » الذى افتعلته اللامبالاة البلهاء عند كامى :

قال سارتر فى رده المعروف عام ١٩٥٢ على رسالة كامى الى مجلة الازمنة الحديثة :

مع السيد كامى يتبدل معسكر التمرد . (١) .

وقال يناقشه فى رأيه فى الشقاء والموت :

« اذا كنت أخا البؤساء فكيف أصبحت كذلك ؟ . . . لكن ، لا فأنت تختار بؤساءك . ولا أظنك أخا للعاطل الشيوعى فى ايطاليا ، ولا أخا للعامل الزراعى البائس الذى يناضل فى الهند الصينية . . . لقد تمردت على الموت . لكن هناك بشرا آخرين يتمردون على الظروف الاجتماعية التى ترفع نسبة الوفيات . كنت اذا مات طفل ، تتهم لا معقولية العالم . ذلك الاله الاصم الأعمى الذى صنعته لتستطيع أن تبصق فى وجهه . لكن والد الطفل اذا كان عاطلا عن العمل أو عاملا مسكينا ، فانه يتهم البشر . . . ففى الاحياء البائسة يموت الاطفال بنسبة تزيد عن ضعفين على النسبة فى الاحياء الثرية . ولما كان من الممكن انقاذهم عن طريق توزيع جديد عادل للدخول ، فان نصف الاموات عند الفقراء يصبحون كأنهم أعدموا اعداما ، والجرثومة لا تكون سوى جلادهم . لقد أردت أن تحقق فى نفسك وبطريقتك ، سعادة الجميع . وكان الحشد المختلط الذى بدأنا نميزه يطالبنا بأن نتخلى عن أن نكون سعداء ، لكى يصبح أقل شقاء » (٢) .

هكذا يظهر الدور الحاسم الذى لعبته فكرة سارتر عن « الخداع النفسى » وهى الفكرة التى ناقشها بطريقة فلسفية فى الوجود والعدم ، ثم أكد على أهميتها فى محاضراته « الوجودية

(١) المواقف ، الطبعة الفرنسية ، المجلد الثالث .

(٢) نفس الكتاب .

فلسفة انسانية » ، حتى جعل الاخلاص الحقيقي والتخلص من خداع النفس شرط الالتزام الحر .

والمادية الجدلية تقول : « التطبيق محك النظرية » . وكارل ماركس يقول : « أنت لا تحكم على الناس بشعورهم الذاتى أو بما يقولون عن أنفسهم » . وقد صاغ سارتر مئات الصفحات فى الوجود والعدم ، ليثبت أن كل شيء ممكن ، وأن أى شيء يساوى أى شيء ، وأن التصورات والمعانى والاتجاهات انبثاق من الذات خبط عشواء . وفى ختام كتابه استخلص النتيجة قائلا :

« كل ألوان النشاط الانسانى متكافئة .. ولهذا يستوى أن يسكر المرء فى عزلة أو أن يقود الشعوب . فاذا تغلب أحد هذه الالوان من النشاط على الآخر فلن يكون ذلك بسبب غرضه الحقيقى ، بل بسبب درجة الشعور التى لديه عن هدفه المثالى . وفى هذه الحالة قد يحدث أن هدوء السكران المتوحد سيتغلب على الهيجان الذى لا طائل تحته عند من يقود الشعوب » . (١)

ومع ذلك فان سارتر أمام الظلم الاجتماعى وفى التطبيق العملى ، لم يستطع أن يختار السكر ، بل اختار الكفاح السياسى . اتخذ الموقف الطبيعى والمنطقى الذى يجب أن يتخذه كل مفكر مخلص . ومعظم الوجوديين لا يختارون الخطايا . ومعظم الخطاة لا يؤمنون بالوجودية . فلماذا الوجودية إذن ؟

لقد تحدث سارتر عن اختيار الحيانة واختيار الدعارة واختيار الشذوذ الجنسى . وهاجم سارتر بودلير لا بسبب شذوذه الجنسى لا بسبب تمرغه فى الحياة مع المومسات ، لكن لأنه « رفض أن يجعل من خطاياهم مذهباً » ، فعاش ممزقا مترددا بين أحلام الطهارة ووحل الدعارة . ومع ذلك فلم يكن بودلير وجوديا ، ولم يظهر حتى الآن بودلير ضمن المفكرين الوجوديين المعروفين . وهؤلاء الذين عاشوا حياة بودلير ثم عمدوا أنفسهم باسم الوجودية ، ليسوا مفكرين ولا مشغولين بالفلسفة ، ولم يقرأوا سارتر حتى يقتنعوا بفكرته فى الامكان المطلق ، لكنهم تورطوا فى حياة الفساد لسبب

(١) الوجود والعدم ، ص ١٨٨ . ويلاحظ أن المترجم يستخدم « ينتشى » بدلا من « يسكر » . والنشوة باللغة العربية الفصحى هى السكر الشديد لكن باللغة العربية المعاصرة لا تصل الى درجة السكر .

أو لآخر مثل مئات الآلاف من الفاسدين ، ثم ترامت الى أسماعهم كلمة ممضوغة هي « الوجودية » لم يفهموا منها الا أنها « تبرر » أفعالهم ، فأخذوها ولفوا بها رؤوسهم لتعطى خطاياهم اسما لا مذهباً .

وهكذا انقلبت الوجودية الى عكسها . بدأت فلسفة ترفض التبرير ، فأصبحت تبريراً يرفض الفلسفة . كانت تدعو الانسان الى الاختيار الحر ، فلم يتلقفها سوى هؤلاء الذين تورطوا بحيث لا يختارون . كانت تدعو الحطاة الى أن يجعلوا من خطاياهم مذهباً ، فاختارها هؤلاء الذين يبحثون عن اللاتعات ويرفضون المذاهب . وقد تنبه سارتر الى هذه المفارقة ، فقال فى كتاب « الوجودية فلسفة انسانية » ان الوجودية والافعال غير المهذبة أصبحتا مترادفتين عند عامة الناس !

ومسرحية سجناء الطونا كتعبير عن التطور الجديد فى الفلسفة الاخلاقية عند سارتر ، انتهت باستحالة الوجودية كفلسفة تنكر التبرير . فقد ظل فزانز يحاول سنوات طويلة أن يقنع العقارب (أى الناس) بتبريرات جرائمه ، فلما اكتشف عبث هذه المحاولات سارع الى الانتحار . وظلت أخته لينى تقنعه بأن يفعل ما يريد ويريد ما يفعل ، وأن يحطما معا كل القيم الباقية ، حتى العلاقة المحرمة بين الاخ وأخته . ثم انتهت الى نفس الطريق الذى أنكرته من قبل : المحاولة المستميتة لاقتناع مجموعة العقارب بتبريرات جرائمها . فخلاصة المسرحية اذن ، هى أن التبرير محاولة جوفاء لا معنى لها ، لكنها قضاء محتوم على الانسان الذى يخطئ والبديل الوحيد له هو الانتحار .

فلماذا الوجودية اذن ؟ . لماذا المشقة والرحلة المضنية عبر الصحراء المقفرة - على حد تعبيره - اذا كان الوجودى الحقيقى ينتهى الى الموقف الاخلاقى « المنطقى » ، والخطيئ الاخلاقى لا ينتهى الى الوجودية الحقيقية ؟ .

بعد آلاف من الصفحات عن فلسفة « الفعل الحر » عجزت الوجودية عن أن تقنع أحداً باتخاذ فعل - أى فعل - بدافع الاقتناع الفلسفى . لقد رفضت أن تكون فلسفة للأخلاق ، لكنها عجزت حتى

أن تكون فلسفة للسلوك اللاأخلاقي • فهي لا تقدم « اقناعا »
فلسفيا « يبرر » أى فكر أو فعل •

لكن ، لا • فالوجودية فى هذه النقطة بالذات تحاول ان
تكون متسقة مع نفسها منطقيا • فهي ليست فلسفة اقناع • انها
لا تريد أن تقنع أحدا بأى شيء ، بل على العكس تريد أن تقنع
الناس بالألا يقتنعوا بشيء • وهي ليست فلسفة تدعو الى أفعال
محدودة ، بل هي على العكس تدعو الناس ألا يفعلوا أفعالا «محدودة»
فالفعل سابع على التحديد •

لكن المفارقة الاولى فى أية فلسفة للنفي والانكار ، هي أنها
— كفلسفة — تحوى بالضرورة أفكارا ومبادئ • وقد رأينا فيما
مر أنواعا من هذه الافكار والمبادئ الوجودية فى فلسفة سارتر •
وقد أدعت الوضعية المنطقية — مثلا — انها تطرح نفسها كإنكار
ونفي للفلسفة ، لا كفلسفة جديدة • وقال فتجنشتين ان من يدرس
الفلسفة التحليلية كمن يرتقى درجات سلم متنقل ليصعد به الى
هدف يمد منه قدمه بعد ذلك فيركل هذا السلم ويسقطه أرضا •
ومع ذلك فالإنسان لا يستطيع أن يخدع عينيه حين يرى فلاسفة
الوضعية المنطقية يحملون السلم على أكتافهم حيثما يفكرون ، بل
ويضعون فوقه لافتة بارزة أيضا • هم فى انكارهم للضرورة مثلا •
يطرحون فكرة فلسفية جديدة هي الاحتمال ، وفى انكارهم للمطلق
يطرحون النسبى ، وفى انكارهم للموضوعية المادية يطرحون
« الموضوعية » الذاتية ، وفى انكارهم لنظرية المطابقة يطرحون
نظريات جديدة فى التحقيق verification والوقائع الذرية
والمعطيات المباشرة ، الخ ، الخ • أى انهم فى عبارة واحدة ،
يطرحون فلسفة جديدة بانكارهم للفلسفات الاخرى • فالضرورة
التي لا تستطيع أية فلسفة أن تفلت فيها ، هي أن العقل البشرى
لا يتنfy فكرة الا بفكرة أخرى ، يستوى فى ذلك أن يعلنها أو أن
يدفنها فى الصمت المطبق •

والمفارقة الثانية فى الوجودية العقلية ، هي أنها « تكشف »
اللاعقل بواسطة العقل • « تكشف » — بواسطة اللغة والتحليل
— التجربة المعاشة « وراء اللغة » (كما يقول سارتر) والتي
لا تخضع للتعبير والتحليل • ومئات الصفحات التي كتبها سارتر

فى الوجود والعدم، هى محاولة لتحليل تجربة الكوجيتو استبطانيا والتعبير عن محتوياتها لغويا .

وكان الاجدى اذن لو صحت نقطة البدء أن يكتفى سارتر بأن يقول - كما قال فى سجناء الطونا - « أنا أفعل ما أريد ، وأريد ما أفعل » ، بل ربما كان الاجدى أن « يفعل » بالتلقائية دون أن يقول شيئا .

يقول فى نقد العقل الجدلى :

« الحقيقة أن الحياة الذاتية بقدر ما هى معاشه ، لا يمكن أن تصبح موضوع معرفة . انها من حيث المبدأ تفلت من المعرفة » . (١)

وهكذا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام نفس السؤال :

لماذا اذن الوجودية ؟ .

ان فكرة الحرية المقضى بها على الانسان - عند سارتر - تذكرنا بقصة معروفة فى الفلسفة .

سئل حاكم فيلسوف يؤمن بالجبرية العمياء المطلقة : لماذا تعاقب المخطئين اذن ما داموا مجبرين على ما يفعلون ؟ فأجاب : لاننى مجبر أيضا على معاقبتهم .

أشار سارتر الى هذه المفارقة فى ختام رحلته الشاقة فى كوجيتو الوجود والعدم فقال :

« الانسان يبحث عن الوجود خبط عشواء ، مخفيا عن نفسه المشروع الحر ، الذى هو هذا البحث نفسه » (٢) .

ومع ذلك ، فهذا البحث الوجودى - بغض النظر عن الافكار الفلسفية التى يحتويها - يبرز مشكلة فلسفية اساسية ، هى مشكلة « أعماق » النفس البشرية . ان دراسة النفس لاتدخل فى اختصاص العلم الطبيعى ، لكنها تضيق وتفقد تميزها النوعى اذا عولجت كموضوع فقط ، أو اذا تضخمت محاولات التأسيس

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ١٩ .

(٢) ص ٦٨٧ .

الفسولوجى للذاتية بحيث تنكر عالمها الخاص • ولهذا فالوجودية على صواب حين تعلن أن الذاتية « العينية » تذوب فى أيدي فرويد وبافلوف • وأيضا علماء النفس على صواب حين يعلنون أن المنهج العلمى يذوب فى أيدي الوجوديين • فما هو الحل إذن ؟

الحل أن تتحول الوجودية الى مبحث نفسى فلسفى ، أى نظرية للفحص العميق فى ظواهر الذاتية • فى هذا الاتجاه يمكن أن تفتح ميدانا جديدا فى المعرفة البشرية، ميدانا واسعا خصبا، لم يفحصه أحد بالبحث المنظم • وفى هذا الاتجاه يصبح « الاغتراب » مركز تأمل عقلى ، لا انكارا للتأمل العقلى • ويصبح الفيلسوف المغترب فردا خرج من الصف ، لا ليفر هاربا الى بعيد ، بل ليتأمل الحركة الرتيبة فى تكرارها الآلى ويهز بهذه الحقيقة وجدان الآخرين •

معنى ذلك ان الاستبطان يمكن ان يتحول الى علم جديد (بالمعنى العام للعلم) ، ويمكن ان يبقى علما « ذاتيا » وليس طبيعيا ، (١) بشرط أن يستخدم هذا الاستبطان منجزات العلم الطبيعى وخصوصا فسيولوجيا الجهاز العصبى المركزى ، وبشرط أن يستخدم منجزات العلم الاجتماعى وخصوصا النظرية العلمية للتاريخ ، وبشرط ألا يقفز ليتحول الى مذهب أنطولوجى ينكر مادية العالم •

وبهذه الشروط يمكن أن يتحول الاستبطان الى فرع من فروع الفلسفة ، مثل نظرية المعرفة أو نظرية القيم • والفلسفة هى مجموع التصورات الأساسية الخاصة بالطبيعة والانسان • وهى تصورات مستمدة من مجموع العلوم ومنجزاتها ، بقدر ماهى توجيه منهجى لمبادئ هذه العلوم • والنفس البشرية بمثابة المصب الأخير لمنجزات العلم والتطبيق ، بقدر ما هى نقطة البدء فى الاتجاه الى تحصيل هذه المنجزات • ومن هنا يمكن أن تتحول الدراسة الاستبطانية للنفس الى دراسة لظواهر الذاتية باستخدام العلم ، فتصبح « نظرية الاستبطان » جزءا من الفلسفة العلمية ، تمارس تحصيل العلم والتوجيه المنهجى للعلم ، وتؤكد وجود هذا الملكوت

(١) المقصود بالعلم الذاتى هنا ، الدراسة « العلمية » للذاتية ، فهو من حيث المنهج والتنسيق العقلى علم بالمعنى العام ، وهو من حيث مجال البحث ذاتى يتمق ظواهر الذات ولا يتخذها مجرد أداة للدراسة الطبيعة •

الواسع العميق الذى يذوب بين أصابع العلماء • وتصبح الوجودية
كنظرية للاستبطان ، احدى نظريات المادية الجدلية •

فى ضوء هذه الاعتبارات الممكنة ، ننتقل الى نظرية تركيب
الوجودية « فى حضن الماركسية » - على حد تعبير سارتر • وهذا
هو موضوع محاولته الأخيرة فى « نقد العقل الجدلى » •
قال :

« من المؤكد أننا لا ندعى كما يفعل كيركجور ، ان هذا
الانسان الواقعى لا يمكن معرفته • بل نحن نقول انه لم يعرف •
واذا كان يفلت مؤقتا من « المعرفة » فذلك لأن التطورات الوحيدة
التي تستخدم لفهمه مأخوذة من مثالية اليمين أو مثالية اليسار ••
الأولى مثالية بمحتوى تصوراتها والثانية بطريقة استخدامها اليوم
لتصوراتها • » (١)

الجدل الوجودى

كتب برتراند رسل فى نهاية كتابه الأخير « فلسفتى » :
« كل ما كان عندى من أفكار محلقة عن عالم الفكر المجرد ،
بدا هزيلا وأقرب الى التفاهة ازاء ما كان يحيط بى من عذاب شامل
••• لم أعد أشعر أن العقل أسمى من الحس ، وأن عالم أفلاطون
المكون من أفكار هو وحده الذى يتيح لنا الوصول الى عالم الحقيقة •
فقد كان من عادتي أن أعد الحس والتفكر الحسى بمثابة السجن الذى
نستطيع أن نتحرر منه عن طريق الفكر المجرد من الحس • أما فى
الوقت الحاضر فلا أشعر بمثل هذه المشاعر • نا الآن أعد الحس
والأفكار الحسية نوافذ لاقضبان للسجن •• فالرياضة ليس لها
من السمو ما بدا لى فى يوم من الايام • »

هكذا •• وبتضحية المفكر الانسانى المخلص هدم شمشون
المعبد الذى ارتفع من قبل على كتفيه • فقد كانت الجوانب المثالية
فى فلسفة رسل قاعدة أساسية ونقطة بدء فى مذهب التحليل
المنطقى المعاصر ، أى مذهب الامكان ونفى الضرورة • ثم نسف
رسل قاعدة البناء وتركه معلقا يسبح فى الفضاء • فمن المفيد اذن

(١) نقد العقل الجدلى ص ٢٠ •

حين نناقش اية فلسفة تنكر المفهوم المادى العلمى والحسى للوجود ،
أن نذكر هذه الكلمات الحاسمة لرائد التحليل اللغوى المنطقى
ومؤسس التجريبية المعاصرة •

ان سمة هذا العصر ، هى التقدم الهائل السريع فى العلم
الطبيعى وفى الثورة الاجتماعية • والفلاسفة بمختلف اتجاهاتهم
هم مرايا العصر الذى يعيشون فيه • مرايا تعبر عن هذا الجانب أو
ذاك من حياة المجتمع • وقد كان رسل فى شبابه - كما أشار فيما
كتب عن سيرة حياته - يعبر عن عجز الضمير الاجتماعى أمام
الانتصار الشامل لقوى الاستعمار والعدوان بعد الحرب العالمية
الأولى • (١) أما سارتر فقد صاغ وجودية الكوجيتو فى الثلاثينيات
وفى تلك السنوات كانت انتصارات الفاشية تصدم ضميره • كانت
الفاشية تقبض على الحكم فى ايطاليا وألمانيا واليابان ثم تمد
سيطرتها بنجاح الى أسبانيا والصين وأجزاء أخرى من العالم •
وفى عام ١٩٣٩ ، كتب سارتر تعليقا على أحد قصص فوكنر :

«ما السبب فى أن فوكنر وكثيرين غيره من المؤلفين قد
اختاروا بالذات هذا اللا معقول (العبت) ؟ أعتقد أنه يجب علينا
أن نبحث عن سبب ذلك فى الظروف الاجتماعية لحياتنا الحاضرة •
ويبدو لى أن يأس فوكنر سابق لميتافيزيقاه : ان المستقبل بالنسبة
اليه كما هو بالنسبة الينا جميعا مسدود •• اننا نعيش فى زمن
الثورات المستحيلة • وفوكنر يستخدم منه المدهش فى وصف
اختناقنا وفى وصف هذا العالم الذى يموت من الشيخوخة • » (٢)

أما اليوم فقد أصبحنا نعيش عصر الثورات الناجحة لا
المستحيلة • بل ربما تقع فى العام الواحد أكثر من ثورة ناجحة فى
أكثر من بلد • واليوم لم يعد المستقبل مسدودا ، الا عند هؤلاء
الذين يسدون عيونهم • واليوم أصبح سارتر يتكلم فيلقى تجاوبا
من رأى العام العالمى ويمارس أثرا على السياسة الدولية • وأصبح
الطريق مفتوحا أمام فلسفة جديدة •

يحكى سارتر فى كتابه الأخير كيف بدأت علاقته بالماركسية •

(١) أنظر ترجمة الدكتور زكى نجيب لمارواه رسل عن حياته فى مقدمة كتابه

« برتراند رسل » الذى صدر عن دار المعارف ، ص ٣٠ •

(٢) المواقف الجزء الثانى ، ترجمة بيروت ، ص ٥٤ •

ويلاحظ بأسف أنه عندما كان طالبا جامعا لم يكن يوجد في الجامعات كرسى خاص لمادة اسمها « الماركسية » بل كان ممنوعا على الطلبة أن يذكروا مؤلفات ماركس في أبحاثهم وامتحاناتهم . ووصل الرعب في الجامعات الفرنسية في ذلك الوقت الى درجة استبعاد هيجل أيضا لأنه رائد الجدل . وكان الطلبة وأساتذتهم غارقين في المنطق الأرسطي والمنطق الرمزي ، لا يعرفون شيئا عن هذا العالم الفلسفي الجديد (١) .

وعندما أراد سارتر أن يدرس الماركسية ، فعل كما يفعل كل مثقف غير ماركسي . اتجه مباشرة بجاذبية العنوان الى كتاب « رأس المال » . وكان طبيعيا - كما قال - الا يفهم منه شيئا . لم ينجح كتاب رأس المال في أن يحدث أى أثر في ذهنه الذى تشكل منذ البدء بقوالب الميتافيزيقا التقليدية والمنطق الصورى .

« لكن الشيء الذى بدأ يغيرنى ، لم يكن حقيقة الماركسية ، بل الحضور الثقيل للجماهير العاملة في آفاق حياتى . هذا الجسم الهائل والمعتم الذى يعيش الماركسية ويمارسها ، ويباشر من بعيد جذبا لا يقاوم على المثقفين من البرجوازية الصغيرة . هذه الفلسفة لم تلعب أى تأثير علينا عندما قرأناها في الكتب ... لكن عندما أعطت نفسها كتحديد واقعى للبروليتاريا ، ومن حيث أنها المعنى العميق لأفعالها ، جذبتنا دون أن ندري بشكل لا يقاوم ، فشوهت كل الثقافة التى حصلناها . وأنا اكرر : لم تكن الفكرة هى التى قلبتنا ، بل وأيضا لم تكن ظروف العمال لأنه لم تكن لدينا خبرة بهذه الظروف بل معرفة مجردة . لا ... كانت البروليتاريا باعتبارها تجسيدا أو شيئا ينقل فكرة » (٢) .

ثم كان لابد من الحرب والمقاومة الشعبية ثم السنوات التى تلت الانتصار ، لكى يتحول هذا الاحساس الى ادراك للجدل التاريخ . كان لا بد من « تاريخ دموي استغرق نصف هذا القرن » ، لكى يتخلص سارتر وزملاؤه من النظريات الفلسفية التى تعلموها في الجامعة (٣) .

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ٢٢ . والاشارة خلال هذا البحث الى طبعة ١٩٦٠ الفرنسية من دار جاليمار .

(٢) نقد العقل الجدلى ، ص ٢٣ .

(٣) ص ٢٤ .

لماذا اذن لم يتحولوا الى ماركسيين ؟

لأنه فى هذا الوقت بالذات « كانت الماركسية متوقفة » (١) لم تعد « نظرية » فلسفية حية ، بل مجرد « تطبيق عملي » يستهدف تأمين البناء الاشتراكي فى الدولة الاشتراكية الوحيدة وهى الاتحاد السوفيتى . النظرية تجمدت ، والتطبيق أصبح تجريبية بدون مبادئ ، والتخطيط أصبح املاء بيروقراطيا واعتداء عنيفا على الواقع واخضاعا للناس والأشياء والأفكار . وأصبح هدف الماركسية ادخال كل شئ - بالقرارات - فى جداول تخطيطية وأحكام كلية . وهذا ما أطلق عليه لوكاش اسم « مثالية الارادة » idialisme voluntariste (٢) .

وليست هذه الماركسية قاصرة على عهد ستالين ، بل انها لا تزال الماركسية السائدة حتى اليوم . ولذلك يطلق عليها سارتر اسم « الماركسية المعاصرة » . ثم تتكاثر عليها الأسماء بعد ذلك : « الشكلية الماركسية » ، و « الماركسية المجردة » ، و « الماركسية الكسولة » و « الماركسية المثالية » ، الخ الخ . وفى مقابل هذه الماركسية المتجمدة ، يتحدث سارتر عما يسميه « الماركسية الحية » وعن فلسفة ماركس شخصيا ، فيقدرهما تقديرا عاليا . ومع ذلك فهذه الماركسية الحية لا توجد فى أى مكان . انها لم توجد بعد ، وربما لن توجد فى المستقبل . فسارتر يقصد بالماركسية الحية ، قابلية الماركسية لاحتواء الوجودية . وهى مجرد قابلية مقترحة ، أو مجرد تأويل ذاتى للماركسية .

لكن ما هى بالتحديد المآخذ التى يأخذها سارتر على الماركسية ؟

يمكن تلخيصها فى النقاط التالية :

- ١ - الجمود و الشكلية .
- ٢ - تجاهل الانسان الفرد والتحليل النفسى لتاريخ الذاتية .
- ٣ - المادية ، أو ما يسميه « افتراض » وجود الواقع الخارجى المستقل عن الانسان .

(١) ص ٢٥ .

(٢) ص ٢٨ .

٤ - نظرية المعرفة فى المادية الجدلية ومفهومها لما يسميه
انجلز « جدل الطبيعية » .

وتحتاج هذه النقاط الى مناقشة مفصلة لتوضيح معالم فلسفة
سارتر فى صورتها الجديدة . لكن من المهم أن نشير الى أن هذه
الاعتراضات لا تتناول شكلا من أشكال الماركسية لتقدم بدلا منه
شكلا آخر ، لكنها اعتراضات على الماركسية نفسها . وقد أعلن
سارتر بوضوح أنه يرفض « الجدلية » ويستبقى « المادية
التاريخية » (١) . لكنه عاد يقول أنه يقبل المادية التاريخية بوصفها
تحققا لجدل الذاتية ، لا بوصفها تعبيرا عن جدل موضوعي أو حقيقة
ضرورية (٢) . فهو يرفض مجموع الأسس الفلسفية للماركسية .
ومعنى ذلك باختصار أنه يأخذ نتائج الماركسية وينكر قواعدها
ومنهجها . بل الأدق أن يقال أنه « يختار » بعض هذه النتائج فقط ،
ثم يضيف إليها فكرته عن الجدل الذاتي . لكنه يصوغ ذلك كله
باسم الماركسية الحية وباسم الافكار « الأصلية » لماركس التى تتميز
عن أفكار انجلز ولينين ، والتى تتميز أيضا عن الافكار « غير
الأصلية » لماركس نفسه . يقول :

« نحن نوافق دون تحفظ على هذه الصيغة فى كتاب رأس
المال التى أراد بها ماركس أن يحدد ماديته (٣) ، وهى : « أن
أسلوب إنتاج الحياة المادية يحكم بشكل عام تطور الحياة الاجتماعية
والسياسية والعقلية » . . فما الذى يجعلنا اذن لا نصبح بكل
بساطة ماركسيين ؟ ذلك أننا نأخذ تأكيدات انجلز وجارودى
كمبادئ موجهة وبيان للمهام والمشاكل ، لا كحقائق عينيه » (٤) .
ولنستعرض الآن بسرعة رأى سارتر فى نقاط الاعتراض
المذكورة .

(١) ص ١٢٩ .

(٢) ص ١٠١ ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٣) لاحظ أن ماركس لا يحدد بالعبارة المذكورة ماديته كما تصور سارتر . فالمادية
الفلسفية عنده خاصة بوجود الطبيعة والواقع لا بالحياة الاجتماعية وما يسمى
البناء الفوقي فماركس يشير هنا الى الأساس المادى الاقتصادى لتطور المجتمع .
وهذا مثل من أمثلة عدم الدقة الذى عولجت به فلسفة ماركس فى كتاب « نقد
العقل الجدلى » .

(٤) ص ٣٢ ، ٣٣ .

أولا - الجمود وتجاهل الفرد :

عندما زار سارتر وارسو عام ١٩٤٩ ، شاهد على جدران العاصمة اعلانات لتحذير الناس من خطر مرض السل تحمل هذه الكلمات : « السل يعرقل الانتاج » (١) وهو يرى أن هذا الاعلان لم يتجاهل فقط الانسان المريض بالسل ، بل لم يعترف له حتى بكونه مجرد علاقة بين المرض والانتاج ، أو « وسيطا بين المرض وعدد المنتجات التي تخرجها المصانع » ! ولا شك أن المستول الشيوعى ضيق الأفق الذى صمم كلمات هذا الاعلان ، لم يكن يفكر فى صحة العمال الا من زاوية حساب الازباج والخسائر فى الانتاج بالأرقام . وهو يجهل أن حساب الأرقام لا ينجح فى اقناع كل الناس بالاهتمام بصحتهم . ومعنى ذلك أنه حتى من زاوية أرقام الانتاج ، فهذه الكلمات تفشل فى تحقيق هدفها .

لكن سارتر يدلل بهذه الملاحظة على نظرية كاملة . انه لا يهاجم الجمود وضيق الأفق والجهل والسطحية ، وكلها تتوفر عند ثيرين من الماركسيين المشتغلين بالنشاط السياسى المباشر ، بل يهاجم منهج « التجريد » نفسه . وهو هجوم له ما يبرره جزئيا . لكن عندما يتحول الى هجوم مطلق ينقلب هذا الهجوم نفسه الى تجريد مطلق . فكل علم أو فكرة أو ادراك ، هو نوع من أنواع التجريد الجزئى . والرفض الكامل لكل أنواع التجريد ، يلقي بنا مرة أخرى فى المجرد المطلق الذى ناقشناه من قبل ، وهو « شعور الشعور » . حتى الاحساس المباشر ، يعبر عن نوع من التجريد . فالاحساس قد يتلقى الصورة البصرية للشيء مع رائحته فى الأنف ، دون أن يتلقى طعمه ، أى « مجردا » من طعمه . وقد يتلقى الشكل والرائحة والطعم ، ولا يتلقى الثقل . وحتى اذا استطاع أن يحس بالثقل أيضا ، فقد تفلت منه الحرارة أو درجة الصلابة ، الخ . وقد تفلت منه داخل كل صفة من هذه الصفات ، خصائص عينيه للشيء المدرك . وهذه كلها أنواع من التجريد الجزئى على المستوى الحسى . فضلا عن ذلك ، فالادراك الحسى يستخدم بالضرورة أفكارا « مجردة » خلال عملية الاحساس . فهو يدرك أن هذا الشيء ذا اللون والرائحة ، برتقالة مثلا . بل ويدرك شكلها ولونها ورائحتها من خلال أفكاره السابقة عن هذا النوع من الألوان والروائح . وهذا هو معنى المبدأ

(١) ص ١٠٦ .

الجدلى القائل بأن الانسان يدرك المعانى العامة concepts من خلال الاشياء الجزئية ويدرك الأشياء لجزئية من خلال المعانى العامة ، كلاهما معا . وتفسر نظرية بافلوف عن وحدة التحليل والتركيب ، هذه النظرية الفلسفية عن وحدة الاحساس والمعنى العام .

وسارتر يناقش منهج « الماركسية المجردة » فى عدة أمثلة ، منها رأى الماركسيين فى الشخصيات التاريخية المعروفة ، مثل نابليون وفاليرى وفلووير . ويذكر كلمة عن انجلز يقول فيها « بدون نابليون ، كان شخص آخر سيجعل محله » (١) . وفى رأيه ان نابليون يتحول بذلك الى « شخصية ايديولوجية » . أما نابليون « نفسه » ذلك « الفرد العينى » الذى يتميز عن أى فرد آخر . فيضيع وسط التحليلات التاريخية المجردة .

وسارتر على صواب فى أن التحديدات العامة ، يجب ألا تلغى التمايزات الخاصة ، بل والسمات الفردية أيضا . ومع ذلك فان الفرد العينى بالمعنى الدقيق للكلمة ، ينطبق عليه ما قاله سارتر عن الشيء الذى « هو ما هو » أو « ذاته فى ذاته » ! وبعبارة أخرى فان الفرد العينى لا وجود له ، ليس فقط من حيث استحالة الدراسة غير المباشرة دون درجة أو أخرى من درجات التجريد ، بل وأيضا لأن أوسع ادراك مباشر لهذا الفرد سيظل رغم كل شيء ناقصا لا يحيط بكل وجوده العينى ، الذى هو وجوده المحقق فى الواقع الخارجى فى لحظة من لحظات الحركة الدائمة لمادة الكون . فالدراسة العلمية المباشرة أو غير المباشرة ، مهما نجحت فى الحصول على « بصمات » الفرد العينى ، لن تنجح الا فى تمييزه عن غيره ، بالمعنى العام لكلمة التمييز ، لا بمعنى الوصول الى « العينية » نفسها .

والاتجاه العام لاعتراضات سارتر على التجريد الايديولوجى ، يتفق مع هذه الملاحظة . فهو يعترض مثلا على وصف الأديب الفرنسى فلوير بالبرجوازية والواقعية ، ثم الوقوف عند هذا الحد . بل يجب دراسة طفولته وعلاقته العائلية وحياته الخاصة وتطور شخصيته . وهذا رأى صحيح تماما ، خصوصا عند دراسة الفنان ، وبشكل أخص عند دراسة الفرد المغترب aliené

يقول :

« فاليرى مثقف برجوازي صغير . لكن ليس كل مثقف
برجوازي صغير ، هو فاليرى . فى هاتين العبارتين يكمن القصور فى
الاجتهاد الماركسى » (١) .

ثم يقول :

« التحليل النفسى هو المنهج الذى يهتم قبل كل شىء بتحديد
الطريقة التى يعيش بها الطفل علاقاته العائلية داخل مجتمع معين . .
لكن الماركسيين اليوم لا يعيرون اهتماما الا الى الناضجين ، حتى
ليخيل الى المرء أن يقرأ عندهم اننا نولد فى السن الذى نقبض فيه
المرتب لأول مرة » (٢) .

فالتحليل النفسى هو « تاريخ الفرد » (٣) . والطفولة من حيث
هى التحديد الأول لهذا التاريخ لا تتعارض فى رأيه مع المبدأ الماركسى
القائل بالتحديد الطبقي العام لسلوك الفرد . وهنا يقدم سارتر
فكرة عميقة عن التفاعل الجدلى بين المصالح العامة والحياة الخاصة .
يقول :

« ان عمى طفولتنا وامتداد الشغف الجنونى عندنا هو الذى
يفسر جزئيا ردود الفعل اللاعقلية ومقاومة العقل فى حياتنا . لكن
هذه الطفولة التى لا يمكن تجاوزها ليست بالدقة سوى طريقة
خاصة يعيش بها الفرد المصالح العامة للوسط . . . والتحليل
النفسى لا يدخل أى مبدأ جديد . . . انه يعيد ادخال التاريخية
والسلبية فى الطريقة التى يدرك بها الشخص نفسه كعضو فى فئة
اجتماعية معينة » (٤) .

« وليس المهم اضافة منهج الى الماركسية . لكن نفس تطوير
الفلسفة الجدلية هو الذى يجب أن يؤدى بها الى أن تنتج بفعل
واحد التركيب *synthèse* الافقى ، والتركيب الشامل *totalisation*
الخاص بالأعماق . . . فنحن نأخذ على الماركسية المعاصرة انها
ترفض باسم المصادفة كل التحديدات العينية للحياة البشرية

(١) ص ٤٤ .

(٢) ص ٤٧ .

(٣) ص ٥١ .

(٤) ص ٤٦ .

ولا تحفظ شيئا من التركيب الشامل التاريخي ، فيما عدا الهيكل العظمى للأفكار المجردة ...

وعندما يقولون لنا : نابليون كفرد لم يكن سوى مصادفة وان ماكان ضروريا هو الدكتاتورية العسكرية كنظام لتصفية الثورة — فهذا شيء لا يثير اهتمامنا لأننا عرفناه دائما (١) . أما ماننوي أن نبينه فهو أن نابليون « هذا » كان ضروريا « (٢) .

ويتضح من الكلمات السابقة أن التحليل النفسي الوجودي لا يشكل اعتراضا مبدئيا على الماركسية ، بل يقترح بعدا جديدا في الدراسة الماركسية . وهو بعد مقبول تماما ، لولا أن سارتر يحوله الى مبدأ عام : والحقيقة أن هذا البعد الجديد يعتبر في بعض الدراسات خارج الاختصاص . وكما أن الدراسة العلمية لنظرية النسبية مثلا لا يدخل في اختصاصها دراسة التفاصيل الخاصة بشخصية اينشتين، كذلك لا يدخل في اختصاص الدراسة التاريخية لسياسة نابليون الاقتصادية مثلا أن تتعمق علاقته بأمه ، الا في الحدود التي تتطلبها الموضوع . وهذا لا ينفي أبدا الفائدة العلمية الكبيرة والتأثير الفكري العميق للدراسة الأفقية والرأسية التي يقترحها سارتر لشخصية الفرد التاريخي كفرد ، والتي يطلق عليها اسم « منهج التقدم والتراجع »

Methode progressive — régressive

بمعنى أنه منهج يستخرج من طفولته مشروعات حياته وحياة عصره ثم يعود بعد ذلك ليدرس تفاصيل سلوكه في ضوء هذه المشروعات . هذه بشكل عام فكرة سارتر عن « استعادة الانسان داخل الماركسية » ، وهي ليست فقط تعبيراً عن الاهتمام الوجودي بالذاتية الفردية ، لكنها تستخدم أيضا نظرية سارتر السابقة عن الصورة الكلية أو الجشطلت على مستوى أوسع . ففي مرحلة التوفيق بين الوجودية والماركسية يجرى سارتر تطويرا لهذه النظرية مستفيدا من أحد الاتجاهات المتفرعة من مدرسة الجشطلت، هو اتجاه كروجر

(١) واضح ان سارتر لا يعترض على مبدأ التحديد الطبقي لدور الفرد ، لكنه يعتبره تكرارا لحقائق معترف بها وليس اضافة جديدة للعلم . وربما يكون هذا صحيحا الآن في فرنسا . أما في بلاد أخرى فالمعارك لا تزال محتدمة للوصول الى اعتراف مبدئي بالمعامل الاقتصادي في حركة التاريخ .

(٢) ص ٥٨ .

Krueger وكروجر هو الذى قدم نظرية « التركيبية الشاملة »
totalité وربطها بما أطلق عليه « علم النفس التطورى » ، على
أساس نفس المنهج الذى اكتشفته مدرسة الجشطالت ، وهو منهج
« التراجع من التحليل الى التركيب » . . . فى مجال المشكلة الظاهرانية
لبناء الصور الكلية » (١) .

ثانيا - المادية ونظرية المعرفة :

ننتقل الآن الى النقطة الثانية فى اعتراضات سارتر على
الماركسية . وهذه النقطة ليست مجرد اضافة أو خلافا فى وجهة
النظر أو زاوية البحث كما رأينا فى النقطة السابقة ، لكنها تضرب
أساس الماركسية .

وفى سبعمائة وخمسين صفحة يضمها كتاب « نقد العقل
الجدلى » توجد صفحتان تقدمان مفتاح الكتاب كله ، رغم أن سارتر
يضعهما كحاشية أو تعليق على المبدأ المادى الجدلى القابل بأسبقية
الموضوع على الذات (٢) . وفى هاتين الصفحتين يرفض سارتر
صراحة نظرية المعرفة فى الماركسية ، ويقول انها « نقطة الضعف »
فيها . ولما كانت نقطة البدء فى أى فلسفة هى نظريتها فى المعرفة ،
فان رفض هذه النقطة يعنى رفض الفلسفة المتحصلة عنها . وحتى
الموافقة على النتائج الأخيرة لهذه الفلسفة ، لا يمثل اتفاقا حقيقيا
معه ، بدليل أننا نجد كثيرا من الأفكار المتفق عليها فى مذاهب
متنوعة ، دون أن يعنى هذا الاتفاق فى الفروع تشابها فى الجذور
أو الأصول الأولى . بل الحقيقة ان سارتر لا يكاد يتفق مع معظم
النتائج الفرعية للمادية الجدلية . وتختفى هذه الحقيقة فى اصراره
على استخدام كلمة « الفلسفة الماركسية » ، مع أن الماركسية ليست
فلسفة بل هى بناء من المعرفة يشمل نظرية فلسفية (المادية
الجدلية) ونظرية اجتماعية (المادية التاريخية) ونظرية اقتصادية
(التحليل المادى للاقتصاد الرأسمالى) ومعنى ذلك أن سارتر حين
يقول انه يرفض المادية الجدلية ، ويقبل بقية « الفلسفة الماركسية »

(١) انظر الدراسة المذكورة فى مجلة Journal de Psychologie.

عدد يناير / فبراير ١٩٣٦ ، ص ١٠١ ، ٩٤ .

(٢) نقد العقل الجدلى ، ص ٣٠ - ٣١ .

يكون قد أعلن رفضه الكامل للنظرية الفلسفية في الماركسية ،
باعتبار هذه البقية المقبولة فروعا من المعرفة خارج نطاق الفلسفة .

ومن المفيد قبل مناقشة رأى سارتر في «الماركسية» كفلسفة ،
أن نقدم كلماته الخطيرة في الصفحتين المذكورتين ليتضح أساس
فلسفته في شكلها الجديد عندما حاول أن يرجع الذاتية الى الفعل
الذاتي بدلا من الكوجيتو .

ورغم أن السطور التالية شديدة التعقيد ، فمن الضروري
تعمقها لأنها من الأجزاء القليلة التي عبر فيها سارتر عن رأيه بصراحة
وتحديد .

قال :

« المبدأ المنهجي الذي يجعل اليقين يبدأ بالتأمل ، لا يتناقض
أبدا مع مبدأ علم الانسان الذي يحدد الشخص العيني بماديته .
فالتأمل عندنا ، لا ينحل الى مجرد الحلول في الذاتية المثالية .
(أى ليس مجرد أفكار مجردة تحل في الذاتية) . هو ليس نقطة
بدء الا اذا قذف بنا على الفور بين الأشياء والناس وفي العالم . ان
النظرية الوحيدة للمعرفة التي يمكن أن تكون مقبولة اليوم ، هي
تلك التي تقوم على أساس الحقيقة التالية في الميكروفيزياء (علم
الطبيعة الذي يدرس الالكترونات وجسيمات الذرة) : ان صانع
التجارب جزء من نظام التجارب (١) . هذه هي الحقيقة الوحيدة

(١) يشير سارتر هنا الى ما يسمى في علم الطبيعة « مبدأ عدم التحدد » الذي
اكتشفه هايزنبرج . ورغم ان سارتر يتكلم كثيرا من خطأ الماركسية في حسم
المسائل بطريقة مسبقة ودون دراسة ومناقشة ، فهو هنا يستخدم جملة
واحدة فقط ليقطع بالنتيجة التي يريد بها في اخطر مشكلة من مشاكل فلسفة
العلم المعاصر ، وكأنه لا يعرف ان كثيرين من علماء الطبيعة (وليس فقط فلاسفة
المادية الجدلية) يميزون بين التشييت في الظواهر الجسيمية، وما يسمى «عدم
الدقة» الناتج من تدخل جهاز التجارب . فالتشتت ظاهرة طبيعية موضوعية
تحدث كلما اجتمع اكثر من جسيم واحد ، وليست عجز في القياس نتيجة
استخدام الكترونات جهاز التجارب . وبعبارة أخرى لا يوجد قط الكترون
« وحيد » حتى يمكن أن يقال انه يتأثر بالالكترونات التي يرسلها الميكرومكوب
الالكتروني مثلا . فكل الالكترونات تشتت ، سواء رأينا هذا التشتت او لم
نره ، فجهاز التجارب يكشف لنا بذلك احدى ظواهر الحركة الجسيمية، ولا
يخفى طبيعة هذه الحركة كما تصور بعض العلماء بعد اكتشاف هايزنبرج
أنظر مقدمة الكاتب لترجمة كتاب « المبادئ الأساسية للفلسفة » الجزء الاول .

التي تسمح باستبعاد أى وهم مثالى ، وهى الوحيدة التى تبين
الانسان الواقعى وسط العالم الواقعى . لكن هذه الواقعية تتضمن
بالضرورة نقطة بدء تأملية ، بمعنى أن كشف موقف من المواقف يتم
فى ، وبواسطة ، الفعل الذى يغيره . ونحن لا نضع ادراك الشعور
كمصدر للفعل ، بل نعتبره لحظة ضرورية فى الفعل نفسه . فالفعل
أثناء تحققه ، يعطى نفسه أضواءه الخاصة . وهو لا يمنع من ظهور
هذه الأضواء فى وبواسطة ادراك الفاعلية لهذا الشعور ، الأمر الذى
يتضمن بالضرورة تكوين نظرية للشعور . (أى أن كل فعل
تمارسه الذات يؤدى الى ويحتوى على شعورها بنفسها) (١) .

« وعلى عكس ذلك نجد أن نظرية المعرفة تظل نقطة الضعف
فى الماركسية . وعندما يكتب ماركس : « التصور المادى للعالم يعنى
ببساطة تصور الطبيعة كما هى دون أية اضافة غريبة » ، يجعل من
نفسه نظرة موضوعية ويزعم أنه يتأمل الطبيعة كما هى بشكل
مطلق . وبعد أن ينسلخ من كل ذاتية ويدوب فى الحقيقة الموضوعية
الخالصة ، يتجول فى عالم من الموضوعات تسكنه موضوعات
بشرية (٢) . وعلى عكس ذلك ، عندما يتكلم عن شعورنا ،
يقول : « انه ليس سوى انعكاس الوجود ، انعكاسا يكون فى أحسن
الأحوال دقيقا بشكل تقريبي » ، وبذلك ينزع من نفسه بضربة
واحدة الحق فى أن يكتب ما يكتب . (أى ما دامت المعرفة انعكاسا
تقريبيا ، فان لينين لا يملك الحق فى أن يقرر هذا المبدأ) . وفى
الحالتين حدث الغاء للذاتية : فى الحالة الأولى ، يوضع الانسان فى
« هناك » (أى وراء المعرفة) وفى الحالة الثانية فى « هنا » (أى
أمام المعرفة) . لكن هذين الوضعين يتناقضان : فكيف يمكن
للانعكاس الدقيق بشكل تقريبي ، أن يصبح مصدر المذهب العقلى
المادى ؟ هذا تلاعب بصورتين : فهناك فى الماركسية شعور يقيم بناء
فطريا Constituant يؤكد أوليا عقلانية العالم — وبهذا يقع فى
المثالية فعلا . وهذا الشعور الذى يقيم البناء الفطرى ، يحدد الشعور

(١) انظر كلمات ابن سينا التى سبق ذكرها من استنتاج اولوية الذاتية من
الفعل .

(٢) لاحظ أن كلمات سارتر هنا قائمة على أساس فلسفة هيوم-كبا سنرى مع
انه يأخذ على ماركس أن مفهومه يفتح الطريق أمام هيوم . وهو يبرر دالاهبان
ارجاع الحقيقة الى الذاتية هو الطريق الوحيد للرد على هيوم . ومع ذلك
فالنظرية ارجاع الحقيقة الى الذاتية تعتمد على اعتراضات هيوم على الموضوعية .

المقام فطريا لأفراد الناس كانعكاس بسنـيـط - وهو ما يؤدي الى مثالية شكية . (أى أن كلمة ماركس تفترض علما فطريا بالحقيقة الموضوعية تحدد على أساسها المادية ، وبذلك تكون مثالية . وكلمة لينين تستخدم هذا الأساس الفطري المثالي لتحكم بأن المعرفة مجرد انعكاس تقريبي ، وبذلك تكون مثالية تشكك في الحقيقة) . ويصل كل من هذين المفهومين الى تحطيم العلاقة الواقعية بين الانسان والتاريخ ، طالما أن المعرفة في المفهوم الأول نظرية خالصة أو نظرة من لا موقف Non situé ، وطالما أنها في الثاني مجرد سلبية . وفي المفهوم الأخير لا يبقى مكان للتجريب . لا تبقى سوى تجريبية شكية . ويتبخر الانسان . ويصبح من المستحيل الرد على هيوم . فصانع التجارب فيها متعال على نظام التجارب . ولا محاولة للربط بين الاثنين في نظرية جدلية للانعكاس ، لأن التصورين هما في جوهرهما مضادان للجدل . هذان المفهومان للمعرفة - الاعتقادية ، والمعرفة المزدوجة - كلاهما معا مفهومان متخلفان عن الماركسية . (حتى نظرية ماركس متخلفة عن الماركسية) وعندما تجعل المعرفة من نفسها ضرورة ، وعندما تقيم لنفسها بناء فطريا ضد أى خلاف ممكن ، دون أن تحدد قط مرماها أو حقوقها ، فهي تقطع نفسها عن العالم ، وتتحول الى مذهب شكلي . وعندما ترد الى مجرد تحديد نفساني فسيولوجي (أى عند لينين) نفقد طابعها الأول ، وهو العلاقة بالموضوع ، لتتحول هي نفسها الى مجرد موضوع للمعرفة . (أى أن مفهوم لينين يتحول الى معرفة للمعرفة) .

« وفي حركة التحليلات الماركسية ، وخصوصا في عملية التركيب الشامل totalisation (نظرية سارتر عن الصياغات الكلية) ، وكذلك أيضا في ملاحظات ماركس عن الجانب التطبيقي العملي للحقيقة والعلاقات العامة بين النظرية والتطبيق ، سيكون من السهل أن نجد عناصر نظرية للمعرفة « واقعية » لم يطورها أحد أبدا . فالشيء الذي نستطيع أن نقيمه انطلاقا من هذه الملاحظات المبعثرة ، هو نظرية تحدد « موقف » المعرفة « في » العالم ، وتجدها في سلبيتها . واذا ذاك فقط نستطيع أن نجذف الانعكاس بوصفه وسيطا مضللا لا فائدة منه . (١) واذا ذاك نستطيع أن نقدم الحساب

(١) افترض سارتر ان نظرية انعكاس الواقع المادي في المعرفة ، مبنيا على ان الانسان يعرف هذا الانعكاس بدلا من ان يعرف الواقع . وهذا المعنى أصبح المعرفة =

عن هذا الفكر الذى يضيع ويفترق فى مجرى الفعل ، ليجد نفسه ثانية فى وبواسطة الفعل نفسه . والاسم الذى نطلقه على هذه السلبية الموضوعية فى موقف ، موصفها لحظة فى الفعل ، لن يكون سوى اسم واحد ، هو الشعور . فهناك طريقتان للوقوع فى المثالية : طريقة تتكون من اذابة الواقع فى الذاتية ، والثانية انكار كل ذاتية واقعية لحساب الموضوعية . والحقيقة هى أن الذاتية ليست كل شيء وليست لا شيء . انها تمثل لحظة من العملية الموضوعية - عملية استبطان الخارج . وهى لحظة تستبعد نفسها باستمرار ، لتتولد من جديد باستمرار أيضا . واذن فكل لحظة من هذه اللحظات العابرة التى تنبثق فى مجرى التاريخ البشرى والتى ليست أبدا الأولى ولا الأخيرة تعيشها الذات فى التاريخ كنقطة بدء . (١) فالشعور الطبقي ، ليس مجرد التناقض المعاش الذى يحدد موضوعيا طبيعة الطبقة المنظور اليها ، بل هو هذا التناقض بعد تجاوزه بواسطة الفعل ، ومع الاحتفاظ به وانكاره فى نفس الوقت بواسطة العقل أيضا . (أى أن الذات من خلال العقل تشعر كل لحظة بالتناقض الطبقي شعورا يحتويه كحاضر ويتجاوزه بالرفض كمستقبل) لكن هذه السلبية الكاشفة ، وهذه المسافة داخل القرب المباشر ، هى بالذات التى تقيم ما تسميه الوجودية « الشعور بالموضوع » ،

مزدوجة ، وأصبح هناك طرف ثالث بين المعرفة والأشياء وتعتمد مناقشة سارتر على الرد على هذا الافتراض الغريب . فقد استنتج من كلمة « الانعكاس » أن هناك شخصا ينظر فى مرآة ، وشيئا ينعكس عليها ، وصورة منعكسة يراها . شيء وصورة وناظر للصورة . بل كان من الممكن أن يتصور أربعة أطراف : شيء ومرآة وصورة وناظر . لكن نظرية الانعكاس تستخدم هذه الكلمة المجازية للتعبير عن طرفين فقط ، العقل البشرى من حيث هو مرآة وصور وناظر ، وأمامه الشيء الخارجى . والا فإين هو الطرف الثالث الذى يحذفه سارتر؟ أين هو الانعكاس الذى يتميز عن المعرفة والذى تصل المعرفة من خلاله الى الأشياء؟ إن فكرة سارتر هذه تشبه فكرة متصوفة العصور الوسطى الذين كانوا يزعمون أن هناك عارفا ومعرفة وحقيقة الهية ، وأن المعرفة العيانية لا تتحقق الا فى المرتبة العليا من المكاشفة حين يتحد القلب بالحقيقة فلا يكون بينهما وسط ، وشبيه بذلك أيضا نظرية برجسون فى العيان الذى يحقق « المزوجة » بين العقل والمحرك . وفلسفة سارتر تأخذ بمنهج العيان أيضا لكنه فى كتابه الأخير يضمه داخل الفعل الذاتى .

(١) لاحظ أن سارتر يعود هنا الى فكرته القديمة من الأعدام المتجدد للذاتية ، وانبثاق الشعور كل لحظة ، بوصفه نقطة بدء لا أساس لها ولا ارتكاز .

وفى نفس الوقت « الشعور غير الموضوعى بالذات » (١) .

ورغم محاولات التوضيح فى الكلمات السابقة ، فيجب الاعتذار للقارئ عن هذه اللغة المعقدة . ولننظر الآن فى الأفكار التى احتوتها ، والتى يمكن تلخيصها فيما يلى :

١ - عندما تحدث ماركس عن وجود الطبيعة فى الخارج ، افترض بذلك مبدأ فطرياً لأساس له من التجربة أو العلم . ومادام يبنى فلسفته على مبادئ فطرية ، فهى اذن فلسفة مثالية وليست مادية . والا فمن أين جاء ماركس بهذا المبدأ الذى يتكلم عن مادية العالم ؟

وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام مشكلة الذات والموضوع . لكن الحقيقة أن ماركس لم يطلق حكمه دون تأسيس ، بل انه ساق مئات الصفحات ليثبت أن مسألة مادية العالم مستقراة من الخبرة الاجتماعية للبشر والخبرة الفردية ونتائج العلوم وعلى محك التطبيق العملى . فاذا كان سارتر - شأن فلاسفة التجربة والتحليل اللغوى - يرفض هذا الاستقراء ، فيجب اذن أن يناقش مبدأ مادية العالم من حيث « مبررات » استقراؤه ، دون أن يقول ان ماركس أطلقه كمجرد افتراض يتضمن فكرة فطرية مسبقة ، لكن رفض هذا المبدأ معناه رفض الحقائق التى يقررها العلم عن وجود العالم قبل ظهور الحياة والانسان . فاذا جاز أن يقال ان العلم لا يقرر « من أين » تأتى المعطيات المباشرة فى التجربة الحسية (وهل هى معطيات من أشياء فى الخارج أم مجرد اثارات تهبط من السماء أو بدون سبب) - اذا جاز افتراضنا أن يقال ذلك عن التجربة المباشرة ، فالفلسفة المثالية لن تجد أى تفسير غير مادية لرأى العلم فى وجود الطبيعة قبل ظهور الجهاز الحسى للانسان . اللهم الا اذا أنكرت صراحة نتائج العلم . وهذا ما لم يفعله سارتر .

يقول :

« أين توجد اذن - المادة - أى المجرى من الدلالة ؟ لا توجد فى

(١) نقد العقل الجدلى ص ٣٠ - ٣١ . والكلمات بين الاقواس خلال النص ليست لسارتر .

أى مكان . فالمادة لا يمكن أن تكون مادة الا ازاء الله أو ازاء المادة
الحالصة ، وهذا شيء غير معقول . » (١)

وهذه نفس فكرة الشيء « فى ذاته » فى الوجود والعدم ،
وهو نفس الرأى الذى قاله ميرلو بونتى فى تحليله اللغوى السابق .
انه يميز بين « وجود » المادة ومعرفة « المادة » ، ويفترض أن
الوجود معرفة ودلالة . واذن : اما أن يكون وجود المادة متوقفا على
وجود الانسان الذى يعرفها (ومعنى ذلك أننا لا نستطيع الكلام
عن وجود سابق على ظهور العقل الانسانى) ، واما أن يكون وجود
المادة منذ القدم متوقفا على وجود عقل آخر يدركها هو العقل الالهى
واذن : فمادية العالم - بتعبير الوضعية المنطقية - افتراض ميتافيزيقى
وبتعبير سارتر « ميتافيزيقا اعتقادية » (٢) .

٢ - بعكس ماركس الذى يتكلم عن الطبيعة الخارجية كأنه
يقف فى مكان مرتفع ، يجعل لينين معرفة الانسان بالعالم مجرد
انعكاس تقريبي . فنظرية المادية الموضوعية ، تتناقض مع نظرية
الانعكاس التقريبي النفسانى الفسيولوجى ، الذى يصبح بذلك
انعكاسا ذاتيا . ونظرية لينين ليست فقط نظرية ذاتية ، بل هى
أيضا نظرية تشكيكية ، لأنها تقول ان هذا الانعكاس تقريبي وليس
« طبق الأصل » . ثم اذا كانت المعرفة مجرد انعكاس ، فمن أين
يجعل لينين نظريته هذه حكما موضوعيا ؟

ونحن نجد أنفسنا أمام الفكرة القديمة فى الفلسفة عن
« سجن الجسد » أو « سجن الحواس » ، وفكرة أفلاطون التى اعترف
برتراند رسل بتهافتها . فاذا كانت معرفة العالم تتم « من خلال »
« الجهاز العصبى النفسى » ، فهى اذن ليست معرفة مباشرة . ويجب أن
يفلت الانسان من هذا « الحاجز » ليصل الى المعرفة بدون أن يقال
« من خلال » . ومنذ ألف عام اخترع ابن سينا أسطورة مغامرات
الحمامة البيضاء (الروح) التى تصارع من أجل الافلات من قيود
الجسم والحواس .

وتنحل المشكلة اذا فهمنا المعرفة كعملية واقعية يحدد العلم
سماتها ، لا كفكرة عقلية مجردة . فالمعرفة نشاط نفسى عصبى .

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ٢٤٧ .

(٢) نقد العقل الجدلى ، ص ١١٠ .

فهى نشاط فى الحواس الظاهرة والداخلية ونشاط فى الجهاز العصبى المركزى . فكيف يمكن اذن أن نتحدث عن « معرفة » بدون هذه الأشياء جميعا ؟ واذا كانت الحواس والجهاز العصبى هى حواجز امام المعرفة لا وسائل لتحقيقها ، فما هى اذن هذه الوسائل المطلوبة ؟

ان المتصوفة يبررون أفكارهم بافتراض أنواع أخرى من مراتب المعرفة القلبية والوجد والاتحاد بالحقيقة . أما سارتر ، فهو يحل مشكلة سجن الحواس بطريقة الوضعية المنطقية . هو يعترف ضمنا بهذه الفكرة القديمة عن سجن الحواس أو سجن الذاتية ، لكنه يرفض أية محاولة « للفرار » من هذا السجن ، لأنه لا يوجد مكان آخر « خارج » السجن . والحقيقة ان « داخل » السجن يفترض بالضرورة وجود « خارج » السجن . وأفلاطون وابن سينا أكثر اتساقا فى أساطيرهما عن محاولات الروح للافلات من السجن شوقا الى حقيقة قائمة خارجه .

والجهاز العصبى والنفسى ليس حاجزا عن المعرفة ، لكنه أداة المعرفة . وهو أداة من حيث أنه جزء من العالم المادى الذى تطور عنه ، يملك القدرة على أن يقوم بدور يشبه دور المرآة فى التقاط تأثيرات هذا العالم الذى هو جزء منه . فليس هناك اذن ذات توجد « هنا » وموضوع يوجد « هناك » وانعكاس يوجد فى مكان ما بين الاثنين . واذن فلا معنى للمطالبة بالربط بين ثلاثة أشياء وهمية منفصلة . بل هناك ببساطة واقع مادى هو الجهاز العصبى المركزى يمارس ويستقبل التأثير من الأجزاء الأخرى للواقع المادى . وهذا التأثير المتبادل الذى يجرى فى كل ظواهر المادة ، يتم فى الجهاز العصبى المركزى للانسان بطريقة شديدة العمق والتعقيد ، من حيث ان هذا الجهاز أرقى نتاج لتطور الوجود المادى ، وهى الطريقة التى تنتج عنها ظاهرة نوعية جديدة اسمها « الشعور » . فاذا كان سارتر يريد أن يجعل السائل والمستول والسؤال وحدة واحدة كما قال أكثر من مرة ، فلن يتم ذلك باستبعاد الواقع المادى ليبقى عالم الذاتية ، بل تتحقق الوحدة علميا بافتراض الوجود كله واقعا ماديا .

أين التعارض اذن بين كلام ماركس عن مادية العالم الخارجى ، وكلام لينين عن انعكاس هذا العالم المادى ؟ ولماذا لم يذكر سارتر

عشرات الصفحات التي تكلم فيها ماركس عن انعكاس العالم المادى ،
وتكلم فيها لينين عن مادية العالم الخارجى ، حتى يكتشف تعارضا
جديدا فى الاتجاه العكسى ؟!

ثم أين الشك فى فكرة « الدقة التقريبية » ؟

تقدم المادية الجدلية فى هذا الموضوع نظرية هامة ، هى نظرية
« الحقيقة النسبية والحقيقة المطلقة » . (١) وهذه النظرية التى لم
يسمع عنها سارتر تستهدف بالتحديد رفض الشككية التى تتحدث
عن نسبية الحقيقة ، ورفض الاعتقادية التى تفترض المطلقات فى
الحقائق . فالمعرفة تصل الى حقائق تقريبية ، لكنها تتقدم باستمرار
نحو مزيد من الدقة والتحديد . وكل معرفة علمية تحوى جانبا
من القصور أو الخطأ النسبى يتضاءل مع التقدم التاريخى ، وتحوى
جانبا من الصواب لا يتغير مع الزمن . وهذا هو المعنى البسيط
للدقة والتقريب أو الاطلاق والنسبية .

٣ - فى مقابل كلمات ماركس ولينين عن المادية والانعكاس ،
يقدم سارتر فكرته عن الفعل . praxis . وهنا يتخذ سارتر
اتجاها برجماتيا ذاتيا ، يشبه فى بعض الجوانب برجماتية برجسون ،
وبدلا من أن يتحدث عن الذات « كجزء » من الواقع المادى ، يقول
أن الذات « توجد فى موقف » ، أو « تجد نفسها منغرسه فى موقف .
(كأنها الورقاء التى تهبط من المحل الأرفع) والموضوع أو الوقائع
التي تتعامل معها الذات ، هى صياغات أو تركيبات شاملة totalités
تصوغها أثناء الفعل praxis ، فالمعرفة أو الحقيقة تتحدد اذن
« فى » هذه الصياغات ، لكنها تحمل معها « الشعور بالذات » .
وهذا هو الفرق بين برجماتية سارتر وبرجماتية وليم جيمس . وإذا
كانت البرجماتية غير الذاتية تجعل النجاح غاية للفعل الصحيح ،
فالنجاح أمر نسبى ، ويمكن أن يكون « تحقق » الفعل فى حد ذاته
نجاحا عند البرجماتية الوجودية . المهم اذن أن الموضوع والحقيقة ،
يتحددان « فى » صياغات الفعل نفسه . وهنا لا يصبح التطبيق
العملى علاقة بين الذات والموضوع تنكشف من خلاله الحقيقة الموضوعية .

(١) انظر تحليل الكتاب لهذه النظرية فى تعليقاته كتاب « المادية والثالية » من
من ص ٢٢٥ الى ص ٢٣١ .

بل يصبح هو نفسه تركيباً للحقيقة (١) . فالفعل يصوغ التركيبات الشاملة ، والحقيقة تتضح داخل هذه التركيبات .

وإذا كانت « الضرورة » هي قانون الواقع المادى ، فهذه التركيبات ليست ضرورية . ويستخدم سارتر فى كتابه الأخير كلمة « الضرورة » التى عبر عنها فى الوجود والعدم بكلمة « الحرية المقضى بها » . لكنه يقصد بهذه الضرورة ، اكتشاف الذات لحدود أفعالها . فالضرورة هنا جدار يصدم رأس الإنسان ، وليست حتمية موضوعية تتيح له فهم الواقع . ومع ذلك ، فلولا الضرورة لما استطاع الإنسان أن يكتشف حقائق الطبيعة وإن اخترع بذلك الوسائل التى تستخدم هذه الضرورة لتحقيق الأهداف المطلوبة .
والأفكيف كان الإنسان يستطيع أن يكتشف ويستخدم قوانين الذرة مثلاً ، إذا كانت ذرات المادة تجرى على هواها لا تحكمها ضرورة موضوعية ، بل تحكمها صياغات ذاتية ؟ وإذا لم تكن هذه الصياغات محتومة بالضرورة الموضوعية ، فما وجه الاستحالة فى أن تتخذ أى شكل كان ؟ وما هو أساس هذه « الحدود النهائية » التى تتحدث عنها الوجودية ؟

يقول سارتر :

« ان الضرورة كتتابع فى الخارج ، ليست سوى الروح تنتج وتكتشف حدها الخاص ، أى تنتج وتكتشف استحالة التفكير فى الخارج . لكن اكتشاف الفكر كاستحالة هو بالدقة عكس التصورات العقلية intellection ، طالما أن التصور العقلى يجب أن يكون إدراكاً لشفافية الواقع فى الفعل العقلى » (٢) .

وهنا نجد أنفسنا أمام فكرة سارتر القديمة عن الامكان المنطقى للضرورة ، تحت اسم « الشفافية العقلية للواقع » . وترتبط بهذه الفكرة نظريته الجديدة فى التمييز بين ما يسميه المذهب العقلى rationalisme وما يسميه المثالية العقلية intellectualisme

والمذهب العقلى فى المادية الجدلية يعنى الاعتراف بأن كافة

(١) وهذا ما يسميه سارتر « تركيب التركيبات الشاملة »
Totalisation de totalités

(٢) نقد العقل الجدلى ، ص ١٦١ .

الظواهر وترابطاتها وقوانينها قابلة للمعرفة الموضوعية ، أى المعرفة التى تكتشف ضرورتها الخارجية . فاذا قلت مثلا ان الحديد يتمدد بالحرارة ، فأنت تقرر بذلك واقعا موضوعيا اكتشفه العقل البشرى كضرورة مادية فى الخارج ، لا كتركيب ذاتى صاغه جهاز الادراك فى الانسان . فهذا الجهاز لا يشبه المنظار الملون الذى تحدث عنه كانط - بمعنى أنه لا يضيف ألوانه الخاصة على الأشياء - لكنه ببساطة « يكتشفها » بدرجات متفاوتة من الدقة . وهذا المذهب العقلى الموضوعى هو الذى يرفضه سارتر . وهو لا يرفضه لحساب مذهب عقلى مثالى مطلق ، من نوع مثالية هيغل ، لكن لحساب « لا أدريّة تجريبية » . أنه يرفض وحدة المادة والفكر سواء عند ماركس أو عند هيغل ، ويقدم بدلا منها وحدة التركيب الشامل الذى يصوغه الفعل الذاتى دون أن يكون تعبيرا عن « الوجود فى ذاته » . فالمذهب العقلى عند سارتر لا يفسر المادة بالفكر ولا يفسر الفكر بالمادة ، ولا يعترف الا بالتركيّبات الشاملة التى تفسرها حركة التجربة الذاتية ، أو الفعل الذاتى . فالعقلانية عنده يجب أن ترد كل شئ الى الذات . فاذا نجحت المادية الجدلية فى أن ترد الضرورة وجدل الطبيعة الى الذات ، فقد نجحت فى أن تكون عقلانية . أما اذا وقفت عند نقطة معينة وقالت : « هى هكذا وليست غير هذا » ، فقد انقلبت على نفسها ووضعت حاجزا يقف عنده العقل ، أى حاجزا لا عقليا . وهى تجعل من هذا الحاجز « مبدأ » عقليا افتراضيا ، أى مصادرة لا مبرر لها . ومن هناستحق أن تسمى أيضا « مثالية عقلية » intellectualisme . (١)

وسارتر يبدأ من أفكار هيوم وكانط التى تقرر أن الشئ فى ذاته غير معروف . وهيوم وكانط يتفقان فى هذه النقطة ، رغم أن هيوم يأخذها مبررا لرفض هذا الشئ فى ذاته طالما أن « الروح لا تصل الا الى الصورة أو الادراك » ، بينما كانط يأخذها مبررا لافتراض المقولات الأولانية transcendente التى تتشكل فى داخلها معطيات الشئ فى ذاته . وسارتر يأخذ هذه النقطة أيضا ويطلق عليها فى كتابه الأخير اسما جديدا هو « المادة العاطلة » l'inerte ليستخلص أن الادراك والموضوعية والجدل وما الى

(١) يلاحظ أن برجسون استخدم فكرة المثالية العقلية فى نفس الاتجاه الذى استخدمه سارتر .

ذلك ، كلها مقولات للتركيبات الشاملة التي يبرزها الفعل أو التجربة الذاتية . واعتراضات سارتر على المادية الجدلية والحقيقة الموضوعية هي -دون استثناء- اعتراضات اللادرية agnosticisme عند هيوم وكانط وبعد ذلك فلاسفة التجربة النقدية (ماخ) والوضعية المنطقية (جماعة فيينا) . ورغم ذلك فهو يرى أن ما يسميه « المثالية العقلية » في المادية الجدلية ليست سوى تكرار لفلسفة المقولات الأولانية عند كانط . وهو بذلك يشير الى جانب فرعى في فلسفة كانط ويتجاهل جوهر فلسفته (وهو الشيء في ذاته) . ولو تناول كانط من هذه الزاوية ، لرآه رائدا لفلسفته هو في التركيبات الشاملة ، متعارضا بشكل أساسى مع المذهب العقلى فى المادية الجدلية ..

يقول :-

« لا يوجد قط جدل يفرض نفسه على الوقائع كما تفرض مقولات كانط على الظواهر . لكن الجدل - ان وجد - هو مغامرة مفردة لموضوعها .. فالحركة الجدلية ليست قوة قادرة على التوحيد تكشف نفسها كإرادة الهية وراء التاريخ . لكنها أولا تحتاج ... والتناقض قبل أن يكون قوة محرّكة ، هو نتيجة . والجدل على المستوى الأنطولوجى (أى الوجودى) يظهر بوصفه النمط الوحيد للعلاقات التى يستطيع أن يقيمها فيها بينهم الافراد المحدد موقفهم وتركيبهم بشكل معين ، وأن يقيموها باسم تركيبهم هذا » (١)

فالجدل لا يوجد « فى الخارج » ، بل « فى الداخل » ، أى بوصفه الفعل الخاص لفرد يتحدد بمغامراته التاريخية والشخصية . (٢) « والفرد يكتشف الجدل كوضوح عقلى بقدر ما يصنعه ، وكضرورة مطلقة من حيث يفرض منه ، أى من حيث يصنعه الآخرون . » (٣) « والمعرفة الجدلية لحظة من التركيب الشامل ... فالجدل نشاط تركيبى ، وليس له من قوانين سوى

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ١٣٣ .

(٢) ص ١٣٣ .

(٣) نفس الموضع ..

القواعد الناتجة عن عملية التركيب الشامل التي تجرى « (١) » .

ولهذا يقول انه « اذا وجد شيء ما يشبه العقل الجدلي ، فهو يكشف عن نفسه ويقيم نفسه في وبواسطة الفعل الانساني عند أناس موضوعين في مواقف .. وباختصار اذا وجد شيء ما يشبه المادية الجدلية ، فيجب أن يكون مادية تاريخية ، أى مادية للداخل » (٢)

« هكذا تقوم المعقولة الجدلية على معقولة كل تحديد جديد لتركيبية شاملة سلوكية » (٣) . ذلك أن « قطاع النشاط التركيبي هو التاريخ البشرى » (٤) . أما الجدل المفروض على الانسان من الواقع الخارجى فهو « جدل السلبية » (٥) ، طالما أنه ليس نتاجا يصوغه الانسان بفعله الفردى .

وهنا يحدد سارتر صراحة طبيعة الجدل الوجودى ، ويسميه « التجربة النقدية » (٦) ، من حيث انه نقيض الجدل المادى . فالجدل المادى يبدأ من انتاج وسائل الانتاج الى تركيبات الجماعات ثم التناقضات الداخلية ثم أنواع البيئة ثم نشاط الفرد . وعلى عكس ذلك « تبدأ التجربة النقدية من المباشر ، أى من الفرد الذى يصل الى أداء الفعل الخاص به » ، وتنتقل من ذلك الى البحث عن التركيبية الشاملة لعلاقاته العملية مع الآخرين ثم تركيبات الجماعات ، وأخيرا تصل الى « الانسان التاريخى » أى التاريخ البشرى (٧) .

ويحتاج الأمر الى مزيد من المناقشة لفهم أعماق موقف سارتر من الموضوعية ، أعنى انكاره لأية فلسفة تقول بوجود الواقع

(١) ص ١٣٩ .

(٢) ص ١٢٦ .

(٣) ص ١٥٠ .

(٤) ص ١٤١ .

(٥) ص ١٥٤ .

(٦) ص ١٤٣ . ويلاحظ في هذا التعبير أن انكار موضوعية الموانع الخارجية تمثل نقطة اتفاق في التفكير وفي التعبير أيضا ، بين سارتر وأصحاب المذهب التجريبي النقدي « ماخ وبوانكاريه وغيرهما من رواد الوضعية اللطقية » ، وهم الذين خصص لينين لمناقشتهم كتابا يحمل هذا الاسم ..

(٧) ص ١٤٣ .

الخارجي وقوانينه مستقلا عن وجود الانسان وادراكه . وقد تناولنا عند الحديث عن وجودية الكوجيتو ، الأساس الشعوري أو الانطولوجي لوقفه. لكنه في مرحلته الجديدة ، يقدم أسسا منطقية وعقلية ..

فما هي على وجه الدقة اعتراضاته على الموضوعية ، وما هو على وجه الدقة أساس نظريته الجديدة في « المادة العاطلة » أو « الشيء في ذاته » ؟

يرى سارتر أن العقل لا يستطيع أن يقدم « علاقة » شفافة أي لا يستطيع أن يحول العلية والترابط الواقعي الى فكرة منطقية . ولا يستطيع أن يقدم تبريرا لواقعية الواقع .

فالتبرير الوحيد عند سارتر (أي بعبارة أخرى الحالة الوحيدة المقبولة لانعدام التبرير) هو ارجاع كل شيء الى التلقائية الذاتية ، أو الاختيار الاسقاطي بدون نقطة ارتكاز ، أو الفعل praxis . فإذا كان لابد أن نقول عن الواقع الخارجي « انه هكذا وليس غير هذا » ، فهذا التقرير يعنى عجز العقل عن التفسير . وهي اذن مصادرة أو افتراض لا عقلي . وهذا الافتراض يتحول في نظره الى تقرير معقول ، حين ننسبه الى الذاتية - أو الفعل الذاتي - ونقول : « ان الفعل يجرى هكذا وليس غير هذا » .

يقول :

« كل الجدل التاريخي يقوم على الفعل الفردي ، من حيث أن هذا جدلي بالفعل . » (١)

فالمبدأ الوحيد الذي لا يقبل التبرير ولا التفسير العقلي بدون أن يتحول الى مبدأ لا عقلي ، هو الذاتية . وإذا تمسكنا بأن نسأل سارتر : لماذا هذا ؟ فسوف نجد أنفسنا مرة أخرى بين صفحات الوجود والعدم والانطولوجيا الظاهرية القديمة .

وفي رأيه أن اثبات « الاستحالة في الخارج » لا يبرر الضرورة بل يبرر الامكان . (٢) فإذا ثبت أن الحديد يستحيل أن يتمدد بالبرودة ، فكل ما تدل عليه هذه الاستحالة أن «س لا تحدث» ،

(١) ص ١٦٥ .

(٢) ص ١٥٨ .

ولكنها لا تصل الى درجة اثبات أن « ص يجب أن يحدث »
فما هو المطلوب إذن ؟

المطلوب أن يقدم العقل المادى. « البينة l'évidence
لظهور الجديد من القديم » (١) .

المطلوب أن يبرر « الرابطة الموضوعية بين الوقائع »
لا أن يفترضها كرابطة موضوعية وحسب (٢) . وطالما أن العقل
المادى لا يستطيع أن يصل الى هذه البينة المجردة أو هذا التبرير
المنطقى ، فهو يكتفى بأن يقول « التجربة تقع » ، وهذه « قضية
لا عقلية » (٣) .

هل تقول ان العلم يثبت لنا قوانين تطوّر الانواع قبل
ظهور الانسان ، ومن ثم يثبت لنا مادية الجدول ؟

لكن ، لا . فالعلم لا يقدم لنا « العلاقة الشفافة » بين
الظواهر المتتابعة . « ونحن نجهل . كيف — تظهر الحياة ،
و — كيف — تتطور الانواع » (٤) .

كان الأشعري والغزالي وهيوم يقولون : نحن نرى بـ
« بعد » أ ، لكن لا نرى علاقة « بسبب » . واذن فلا وجه للضرورة .
أى يمكن أن تقع أ ولا تقع « بعدها » ب .

ويشير سارتر الى ما يسمى « التجربة الجدلية المتطرفة »
عند جورفتش ، فيقول فى معرض الموافقة والتأييد :

« السيد جورفتش عالم الاجتماع ، حدد (هذا المذهب)
تحديدا دقيقا ، بوصفه مذهبيا تجريبيا جدليا متطرفا
hyperempirisme dialectique . والمقصود هنا مذهب
وضعى جديديرفض أي مبدأ أولى (سابق على التجربة) . فلا
يمكن أن نبرر عقليا الرجوع الى العقل التحليلي وحده ، ولا
الاختيار غير المشروط للعقل الجدلي ، بل يجب أن نأخذ

(١) نفس المرجع .

(٢) ص ١٢٠ .

(٣) ص ١٢٦ .

(٤) ص ١٢٠ — ويضع سارتر هذه الإشارة الهامة فى حاشية الصفحة ..

الموضوع كما يعطى نفسه ، ونتركه يتطور حراً أمام أعيننا . وهو نفسه الذى يملئ علينا المنهج وطريقة التناول ... والشئ الذى يريد أن يشير إليه بهذا ، هو أن موضوعه - أى الوقائع الاجتماعية - تعطى نفسها خلال التجربة فى صورة جدلية . فجدليتها هى نفسها نتاج تجربى ... تقوم على التجارب الماضية وتعانى خلال التجارب الحاضرة . « (١)

فى هذه الفقرة تظهر بوضوح فكرة التبرير والاتجاه الوضعى الذى يأخذ به سارتر فالجدل المادى يخرج فى رأيه عن نطاق « التجربة المباشرة » ، ويخرج عن نطاق « الاستقراء العلمى » . (٢)

لكن هل صحيح أن العقل المادى يخرج عن نطاق التجربة والاستقراء ، حين يقول « بسبب » بدلا من « بعد » ، وحين يكشف القوانين الموضوعية للواقع ؟

ان مشكلة العلية كانت قبل هيجل وماركس تؤرق أجفان الفلاسفة . فهى تواجه نفس حجج زينون الايلية القديمة التى انكرت الحركة عندما قسمتها الى لحظات من السكون . ومعنى ذلك أن انكار الحركة يعنى بالضرورة انكار العلية ، وأن الإدراك الصحيح للحركة هو إدراك صحيح لللية . خذ مثلا ظاهرة تمدد الحديد بالحرارة . أنت تستطيع أن تقول كما قال هيوم : أنا أرى الحديد يسخن ، ثم أرى « بعد ذلك » الحديد يتمدد ؛ لكن لا أرى العلاقة العلية بين الحدث الاول والحدث الثانى . والقضية بهذا الشكل صحيحة . وكذلك أيضا كان زينون يرى المسافة التى يقطعها الأرنب كما يلى : نصف المسافة « ثم » النصف الآخر ، ونصف النصف الاول « ثم » نصفه الآخر ، وهكذا . أى كان يرى الأرنب فى النقطة « أ » ، « ثم بعد ذلك » ، فى النقطة « ب » . وأصبحت المشكلة الكبرى هى كيف يتخطى هذا الذى يسمى « بعد ذلك » .

وتنحل المشكلة ببساطة حين نتخلى عن افتراض « بعد ذلك » ، فتصبح النقطة « أ » متصلة بالنقطة « ب » . واذن فلا مدعاة للمشقة والعذاب من أجل وصل حركة متصلة بالفعل ، ولم يكن

(١) ص ١١٧ .

(٢) ص ١١٨ .

انفصالها أو انقطاعها سوى افتراض وهمي مجرد . ونفس الشيء أيضا بالنسبة لتمدد الحديد . فليس هناك حادثان حتى تتعذب الفلسفة بالبحث عن وصلهما ، لكنه «حادث» واحد طويل متصل يبدأ من لا بداية وينتهي الى لا نهاية ، هو حركة الواقع المادى . وانما يقتطع الانسان - افتراضا - هذه اللحظة أو تلك ليتمكن من فهمها ودراستها . مجرد افتراض نظرى . تماما كما ينتزع القلب أو الأمعاء من بطن الكائن الحى ليتمكن من تشريحه ودراسته ، مع ان كل عضو من أعضاء الجسم لا يعمل ولا يعيش الامتصلا ومرتبطا ببقية أجهزة الجسم . ومعنى ذلك أن ادراك العلية وادراك الضرورة ، هو ادراك لحركة الواقع المتصلة كما تكشف عنه التجربة العملية أو التطبيق ، وليس خروجا على التجربة والتطبيق . وهو ليس افتراضا لمصادر أولية ، بل العكس هو الصحيح . فالتجربة المتطرفة أو الوضعية الجديدة هى التى تفترض انفصال الوقائع والاحداث ، ثم تنعى على الجدل المادى أنه يعيد اليها ارتباطها الواقعى ، وتطلب منه أن « يبرر » لها تصحيحه لافتراضها الخاطيء . والتبرير الوحيد لتصحيح الخطأ، هو الرجوع الى الاصل .

يقول هيجل عن العلية :

« العلول ليس شيئا أكثر من ظهور العلة ... ان ما يقع ليس انتقالا خارجيا للعلية من حامل الى آخر ، لكن تحوله الى آخر هو فى نفس الوقت وضعه هو . »

ويعلق لينين على ذلك قائلا :

« العلية - كما نفهما عادة ، هى جزء صغير من الترابط الكلى ، لكنه جزء من الترابط الواقعى الموضوعى لا الذاتى ... فالعلية هى فقط أحد تحديدات الارتباط الكلى . » (١)

فاذا كان لابد اذن من التمييز بين العقلانية والمثالية العقلية، فمن الواضح أن الفلسفة التى تبدأ بانكار واقعية الواقع ، ثم تبحث بعد ذلك عن تبريرها ، هى التى تدخل فى المثالية العقلية المجردة ، وهى التى تفرض على الواقع منطقها النظرى الخاص.

(١) الملاحظات الفلسفية ، المجلد ٣٨ أعمال لينين ، الطبعة الانجليزية ، موسكو

١٩٦١ . ص ١٦٠ - ١٦٢ .

في ضوء هذه الاشارة نستطيع ان نفهم نقطة الخلاف في
كليات سارتر التالية :

« لو سألنا انجلز : لماذا توجد ثلاثة قوانين بدلا من عشرة
أو واحد فقط (١) ؟ ولماذا تكون قوانين الفكر هي تلك لا غيرها ؟ ومن
أين تأتي ؟ وهل هناك مبدأ أعم يمكن أن تكون مترتبة عليه بالضرورة ؟
اعتقد أنه كان سيهز كتفيه ويقول مثل نيوتن : أنا لا أضع الأسس
للفروض ... هل يجب إذن أن ننكر وجود ارتباطات جدلية في
قلب الطبيعة غير الحية ؟ أبدا وأقول الحقيقة اني لا أرى أننا
في الحالة الحاضرة لمعارفنا نملك وسائل الانكار أو الإثبات . فكل
واحد حر في أن - يعتقد - أن القوانين الفيزيائية الكيميائية
تكشف عن عقل جدلي وفي الا يعتقد ذلك . فمهما يكن ، فالمسألة
في ميدان وقائع الطبيعة غير العضوية ، هي مسألة تقرير لما هو
خارج حدود العلم . » (٢)

مبادئ الوجودية الجديدة

يتضح من العرض السابق أن المبادئ الأساسية لوجودية
سارتر لم تتغير كثيرا في مضمونها . ومع ذلك فقد تغيرت فلسفته
جزئيا من حيث الموضوعات التي تناولتها ومنهج تناولها . وأتاح
لها هذا التجديد أن تزداد إدراكا للدور الاجتماعي للإنسان ،
وأن تستخرج هذا الدور الاجتماعي فلسفيا ، بعد أن كان في
المرحلة السابقة اسقاطا معلقا في الهواء لا يترتب على مقدمات
فلسفية .

ويلخص سارتر فلسفته الجديدة في ثلاثة مبادئ ، هي :

١ - « المعطى الذي نتخطاه كل لحظة بمجرد واقع انسا

(١) لاحظ ان لينين مثلا استخلص ١٦ قانونا للجدل مند هيجل « المجلد المذكور ،
ص ٢٢١ - ٢٢٢ » أما ستالين فقد اقترح أربعة قوانين واقترح ليفيفر في الماضي
خمسة - وهكذا يتضح أن المسألة ليست مسألة عدد ، أو طريقة صياغة
ووجهة نظر ، لكن المسألة هي التعبير بشكل أو بآخر عن الحركة الواقعية
للوجود .

(٢) نقد العقل الجدلي ، ص ١٢٨ - ١٢٩ .

نعيشه ، لا يرد الى الظروف المادية لوجودنا . فيجب أن ندخل فيه طفولتنا الخاصة ، وهى هذه التى تكون فى نفس الوقت ادراكا غامضا - خلال المجموعة العائلية - لطبقتنا وظروفنا الاجتماعية، وتخطيا أعمى ومجهودا خائبا لانتزاع أنفسنا منها ، وتنتهى الى أن تصبح مسجلة فينا فى شكل شخصية . « (١)

وكان سارتر قد أشار من قبل الى دور الطفولة ، واعتبرها مظهرا لانطلاق العماء الشخصى فى بداية حياة الفرد . وهو هنا يعطيها مضمونا اجتماعيا ، بالتركيز على العنصر الاجتماعى فى تشكيل التلقائية فى الطفولة . لكنه يظل مجرد « امكان » يتحدد باتجاه اسقاط الذاتية فى أيام الطفولة . وهذا صحيح . فالوسط الاجتماعى من خلال الطفولة ليس أكثر من امكان قابل للتشكيل . لكن سارتر يرى أن تلقائية الطفولة العمياء تبدأ من « صفحة بيضاء » (٢) ومن ثم يرفض فكرة الحتمية عند فرويد . والحقيقة أن الشخصية تحوى من الجوانب الوراثة جزءا غير صغير ، يتمثل فى خصائص العمليات العصبية وسمات الجهاز العصبى المركزى ، كما تبين نظرية بافلوف فى « أنماط الشخصية » . ومن ناحية أخرى ، فإن هذا الامكان لا يتحدد بعد ذلك بالتلقائية الذاتية ، بل يتحدد وفقا للعناصر الجديدة التى تضاف اليه فى مجرى الحركة الفردية والاجتماعية . ومن ثم تتفاوت قابلية الفرد للتغير وفقا للعناصر المكتسبة والعناصر الوراثة فى حياته ، على أساس القاعدة العريضة لحياة الطفولة .

يقول سارتر :

« لنذكر أننا نعيش طفولتنا بوصفها مستقبلنا . فهى تحدد الاشارات والادوار فى منظور مقبل . ولسنا هنا قط ازاء ظهور جديد ميكانيكى لحركة مرتبة آليا ، لأن الاشارات والادوار لا تنفصل عن المشروع الذى يغيرها » (٣) .

وبعبارة أخرى ، فإن سارتر فى بحثه عن نقطة ارتكاز ، يميل فى المرحلة الجديدة الى النظر الى الطفولة بوصفها نقطة

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ٦٨ .

(٢) الوجود والعدم ، ص ٧٣٠ .

(٣) نقد العقل الجدلى ، ص ٧١ .

الارتكاز المطلوبة (رغم أن هذه الطفولة باعتبارها نموذج التلقائية العمياء تبدأ من صفحة بيضاء) . ويتضح هذا المفهوم الجديد في شخصيات مسرحية « سجناء الطونا » (عام ١٩٦٠) . فقد ظهروا جميعا بشكل أو بآخر سجناء « هوس الفطرسية » في أسرة جيرلاش . ولهذا صحب الأب ابنه فرانز لينتجرا معا ، كتعبير عن مسؤوليته في تشكيل شخصية ابنه . وهذا على كل حال اقتراب جزئي من فكرة الحتمية في السلوك البشرى .

٢ - « المشروع يجب بالضرورة أن يعبر مجال الممكنات الادائية . »

ومعنى ذلك أن « الالتباس في الفعل السياسى والاجتماعى ينتج في أغلب الاحيان عن التناقضات العميقة بين الحاجات ودوافع الفعل والمشروع المباشر من ناحية ، وبين الاجهزة الجماعية للميدان الاجتماعى أى أدوات الفعل ، من ناحية أخرى . » (١)

« فالحركة الاصلية تنحرف بضرورات التعبير والفعل والتحدد الموضوعى لمجال الادوات ورواسب الدلالات القديمة والتباس الدلالات الجديدة . ومن هنا تقع على عاتقنا مهمة ، هى التعرف على الاصاله الاولى . » (٢)

فالاصالة الاولى او التلقائية الذاتية او المشروع ، يمكن أن يتخذ أشكالا متنوعة ومنحرفة خلال تعبيره عن نفسه عمليا ، أى باستخدام أدوات الواقع . ومن هنا فإذا أردنا اكتشافه ، يجب أن نبحث عنه وراء هذه التعرجات التى تفرضها الحياة . وهذه الانحرافات تشكل التباسات تقبل أكثر من تفسير . لكن المستقبل هو الذى يفسر التباسات الحاضر . فالالتباس لم يعد مطلقا - كما كان يتصور كيركجور - لكنه أصبح مجرد تعبير عن الاختلاط فى التحقيق العملى للتلقائية . وفى هذه النقطة يقدم سارتر ما يسميه منهج « الذهاب والاياب » ، أو منهج التراجع والتقدم ، أو التحليل والتركيب . وهو منهج نفسانى مستمد من مدرسة الجشطت فى علم النفس ، ولكنه مأخوذ هنا على المستوى الفردى والاجتماعى معا ، ينتقل من حياة الفرد (أو الحدث التاريخى

(١) نفس المرجع ، ص ٧٤ .

(٢) نفس المرجع ، ص ٨٠ - ٨١ .

الجزئى) من حيث أنها تحوى كل دلالات العصر ، الى حياة العصر التى تحوى حياة الفرد (أو الحدث الجزئى) فى تركيبة شاملة . (١) ويطلق عليه سارتر أيضا اسم « المنهج الوجودى » . وهذا المنهج الوجودى هو القادر على استخراج جدل التاريخ من جدل الفعل الفردى . (٢)

٣ - « يتحدد الانسان اذن بمشروعه . فهذا الكائن المادى يتخطى دائما الشرط الذى صنع له ، وهو يكشف ويتخذ موقفه بالعلو عليه . . . فتركيبنا الحقيقى هو هذا الانتاج الدائم للذات بواسطة العمل والفعل . . . وهذا الذى نسميه الوجود ، هو . . . عدم اتزان دائم وانتزاع من النفس والجسم كله . وهذه الطفرة نحو التحول الى موضوع ، لما كانت تتخذ أشكالا متنوعة وفقا للأفراد ، ولما كانت تقذف بنا خلال مجال الممكنات التى نحقق بعضها باستبعاد البعض الآخر ، فنحن نسميها أيضا الاختيار أو الحرية . » (٣)

ويناقش سارتر فى هذه النقطة المفهوم المادى ويطهمه بالميكانيكية ، قائلا :

« أنهم يريدون أن يفسروا العمل الفكرى أو الفعل أو الموقف ، بواسطة العوامل التى تحدد شروطه . ورغبتهم فى التفسير تخفى رغبة فى اذابة المركب فى البسيط وإنكار نوعية التراكيب واحالة التغير الى الهوية . وهذا سقوط جديد فى الحتمية العلمية . . . أما عندنا فالتناقض الرئيسى ليس سوى عامل يحدد ويقيم تركيب مجال الممكنات . وعلى العكس ، فيجب أن نسأل الاختيار اذا أردنا أن نفسرها بالتفصيل وأن نستكشف منها التفرد . . . ان عمل الفرد وفعله هو الذى يكشف لنا سر تحديد شروطه . ان فلوير باختياريه للكتابة ، يكشف لنا معنى خوفه الطفولى من الموت وليس العكس . . . فمن العبث أن نرد دلالة موضوع ما الى المادية العاطلة تماما لهذا الموضوع نفسه ، تماما كما لو كنا نريد أن نستنبط القانون من الواقع » (٤) .

(١) ص ٩٤ .

(٢) ص ١٦٥ .

(٣) ص ٩٥ .

(٤) ص ٩٥ - ٩٦ .

ومعنى ذلك أن الادوات ، أو الوقائعية ، ليست سوى المادة الخام العاطلة Pinerte التي تحقق الذاتية من خلالها اختيارها التلقائي بواسطة الفعل . ويظهر هذا الاختيار التلقائي الحر كمشروعات أو تركيبات شاملة أو صور كلية .
يقول :

« بمجرد أن يجتاز المشروع العالم المحيط به نحو غايته الخاصة ... فانه يوجد مجال الادوات حوله ليجعل منها تركيبة شاملة تقوم بدور الاساس للموضوعات المتفردة التي يجب أن تساعد في مهمته .. فالكثرة العاطلة تتحول الى تركيبة شاملة ، لأن الغاية توحيدها بوصفها مجالا أداتيا » (١) .

وهكذا نجد أننا لم نبتعد كثيرا عن المبدأ الذي عبر عنه سارتر في « الوجود والعدم » قائلا :

« انى أدرك ذاتى كأصل أول لامكانى ، وهذا ما يسمى عادة باسم الشعور بالجريمة . »



بكل صراحة وحسم ، أدان سارتر الوجودية الفردية المنعزلة . أدان وجودية يسبرز وقال انه يرفض أن يساهم - كفرد - في صنع التاريخ . في صنع الاشتراكية . فاذا كانت الذات منفردة دائما في موقف ، واذا كان وجود الآخرين شيئا أساسيا كمرآة ترى فيها الذات نفسها (٢) ، واذا كان الفعل والنشاط « طبيعة » حتمية للذات ، واذا كان على الذات أن تلتزم بمشروعاتها التي يحددها الفعل والنشاط التلقائي ، فمن المحتوم إذن أن يلعب الانسان دوره في التاريخ .

واذا كان هذا العصر قد أصبح عصر الثورات ، فقد أصبحت الثورة هي الموقف الذي تنغرس فيه الذات قبولاً أو رفضاً . واذا

(١) ص ١٧١ .

(٢) حتى في مسرحية سارتر القديمة « الجلسة المفلقة » التي صدرت عام ١٩٤٣ ، كان جارسان مقتنعا بأن الجحيم هو الآخرون ، ومع ذلك رفض أن يفسد الجلسة عندما انفتح الباب المفلق ، لأن الفرد لا يرى نفسه الا في مرآة الآخرين، مهما كانت هذه المرآة قاسية .

كانت الاشتراكية هي الواقع الفكرى لهذا العصر ، فيجب أن تكون الوجودية انبثاقا ذاتيا داخل هذا الواقع .
وسواء كان هذا التسلسل متسقا أم غير متسق من الناحية الفلسفية ، فهو على كل حال ينقل الوجودية لأول مرة الى مستوى الفلسفة الثورية .

وفي مناقشة سارتر مع نافيل بعد محاضراته عن « الوجودية فلسفة انسانية » قال ان الالتزام الوجودى فى هذا العصر يختلف عن الالتزام فى عصر ماركس : فى ذلك العصر السابق كان التزاما بتحقيق الثورة فى عالم يخلو من أى حزب ثورى ، فأصبح التزاما بالتوضيح والنقد فى عالم يمتلئ بالأحزاب الثورية المنحرفة . وبعد أربعة عشر عاما ، اكتشف سارتر فى كتاب « نقد العقل الجدلى » انه يعيش عصر الالتزام الثورى .

ان وجودية سارتر وزملائه أول وجودية تسعى الى التكامل مع فلسفة العصر . أول وجودية تستهدف المشاركة الجماعية لا الانعزال الفردى المعادى للآخرين . أول وجودية تحاول أن تستخدم العقل « لتبرير » الذاتية . أول وجودية تتحول الى فلسفة ثورية .

لكن ، هل معنى ذلك أن النتائج المقبولة لوجودية سارتر ، تلغى قيمة الخلاف حول مبادئها الفلسفية الأساسية ؟

نعم ، ولا .

من الناحية العملية العامة ، يمكن أن يقال ان العبرة بالموقف العملى النهائى لا بالبدايات النظرية . وحين يقول سارتر انه يوافق على قول روجيه جارودى ان « الماركسية تشكل اليوم نظام احداثيات هو الوحيد الذى يسمح بتعيين وتحديد وضع أية فكرة فى أى مجال كان » (١) ، وحين يقول أيضا انه يقبل أفكار انجلز وجارودى بوصفها مبادئ موجهة للنشاط ، فان نقاط الخلاف بين الاتجاهين تتضاءل عمليا الى حد كبير . وما أكثر المكافحين السياسيين الذين ينطلقون من فلسفات متنوعة ، ليلعبوا أضخم الأدوار على مسرح التاريخ .

(١) نقد العقل الجدلى ، ص ٣٠ .

ومع ذلك ، فالخلاف في الأسس الفلسفية لا ينتهي بالمواقف العملية . فاذا كانت التلقائية الثورية لشخصية سارتر تجعله يستخلص مهمة الكفاح الثوري من مبادئ « الوجود والعدم » ، فإن وجوديين كثيرين قد يستخلصون منها مهاماً معاكسة تماماً ومعادية لنشاط سارتر نفسه .

حتى نظرية الاحتمال والضرورة ، هذه النظرية التي تبدو ذات طابع فلسفي خاص تلعب دور الأساس النظري لمواقف الفردية والشك والانعزال . وسارتر نفسه كان يستخدمها في هذا الاتجاه منذ عشرين عاماً - في مقاله مثلاً عن « المادية والثورة » أو « الوجودية فلسفة إنسانية » .

قال إذ ذاك :

« العالم الموضوعي عالم احتمالي . وكل نظرية سواء كانت علمية أو فلسفية هي نظرية احتمالية . فليس لدينا سوى عالم الاحتمالات هذا . واذن فمن أين يأتي اليقين ؟ »

وكان يقيم على أساس هذا المبدأ مذهباً من الشك في الآخرين وفي الثورة وفي الالتزام الاجتماعي .

واليوم وقد أصبحت الوجودية فلسفة التزام ثوري ، يجب أن تتكامل نتائجها مع بداياتها . فالدراسة النقدية لمبادئ الوجودية، هي محاولة لاستبعاد الجوانب السلبية في إحدى الفلسفات الكبرى البارزة في هذا العصر ، وهي محاولة في اتجاه التكامل الذي تنشده أعمال سارتر الأخيرة .

اسماعيل الهدوي



الأمس الميتافيزيقية
لأنطولوجيا سارتر

بمقتل

محمود رجب



الأنطولوجيا (علم الوجود) هي عند سارتر الوصف
الفينومينولوجي (الظاهراتي) للوجود الذي يقسم الى
مناطق هي : ما هو - لذاته (الانسان أو الشعور) ،
وما هو - في ذاته (العالم أو المادة) ، وما هو - للغير
(الانسان منظورا اليه من حيث علاقته بالآخرين) ، وما هو - غلة
ذاته . ويميز سارتر هذه الأنطولوجيا بأنها وصفية محضة ، أي
ظاهراتية ، ولذلك يحرص سارتر - منذ الصفحات الأولى من كتابه
« الوجود والعدم » - على تحديد المقصود بمصطلح الأنطولوجيا
فيقول : « وعلم الوجود (الأنطولوجيا) سيكون وصف ظاهرة
الوجود كما تتجلى ، أي دون وسيط » (ص ١٨ من الترجمة العربية
للدكتور عبد الرحمن بدوي ، وسوف نشير إليها خلال هذا البحث) .
ثم يقرر بعد ذلك أن « الأنطولوجيا تحد بأنها تفسير (ايضاح) تراكيب
وجود الموجود مأخوذا كشمول ، ونحن نحد بالأحرى الميتافيزيقا بأنها
وضع وجود الموجود موضع تساؤل . ولهذا - وبفضل الامكان المطلق
للموجود - فأننا متأكدون أن كل ميتافيزيقا ينبغي أن تنتهي
بـ « هذا هو كذا » أي ببيان مباشر لهذا الامكان » (ص ٤٩١)
وعلى هذا ، فإن مثل هذا البحث - الذي يتساءل عن أصل الوجود -
ليس من اختصاص الأنطولوجيا ، وإنما هو وقف على الميتافيزيقا
وحدها . ان سارتر يطلق اسم الميتافيزيقا « على دراسة العمليات
الفردية التي أدت الى ميلاد هذا العالم بوصفه شمولا عينيا مفردا .
وبهذا المعنى تكون الميتافيزيقا بالنسبة الى الأنطولوجيا مثل التاريخ
بالنسبة الى علم الاجتماع » (ص ٩٧٩) .

وكتاب « الوجود والعدم » هو في معظمه « بحث في
الأنطولوجيا الظاهراتية » كما يدل على ذلك عنوانه الفرعي ، ولم
يخصص سارتر للميتافيزيقا الا بضع صفحات في خاتمة هذا

الكتاب . وستكون هذه الصفحات القليلة (من ص ٩٧٣ الى ص ٩٨٦) موضوع بحثنا التالي :

فيما يتعلق بأصل الوجود ، نجد سارتر يفرق بين أصل الوجود - في - ذاته ، وأصل الوجود - لذاته . ففيما يختص بأصل الوجود الاول ، أى العالم ، نجد رأى سارتر واضحا وهو : « أن العالم بغير سبب ولا علة ولا ضرورة » ، ويطلق على الوجود الفعلى الخارجى اسم « المطلق الممكن » ، فهو مطلق لا بمعنى أنه ضرورى ، بل بمعنى أنه لا يمكن استنباطه ، وهو ممكن بمعنى أنه موجود ، لكن من الممكن ألا يوجد أيضا ، أى أنه مثل ممكن الوجود عند الفلاسفة الاسلاميين ، وهو ذلك الذى لا ضرورة فيه بوجه ، أى لا فى وجوده ولا فى عدمه .

لكن ، كيف يبرهن سارتر على أمثال هذه الآراء الجذرية ؟ ان حجته يقدمها لنا على النحو التالى : ان الوجود - فى - ذاته لا يمكن أن يضع نفسه موضع التساؤل . انه موجود كثيف ، وصلب ، وثابت ، ليس فيه فجوات ، وبدون أى وعي أيا كان . أما الوجود - لذاته فهو ، على العكس ، يستطيع أن يضع الأسئلة عن الاصول ، أصول الاشياء ، وأصله هو ذاته . لكن الوجود - لذاته لا يكون الا لأن هناك موجودا - فى - ذاته ، فالوجود - لذاته لاحق على الوجود - فى ذاته ، الذى هو الوجود الحقيقى ، والواقعى ، والتام . بعبارة أخرى نقول : ان سارتر ينسب الى الوجود - فى - ذاته نوعا من الأولوية الانطولوجية ، بدليل أنه كثيرا ما يتحدث عن الوجود - لذاته كما لو كان ظاهرة ثانوية . فالشعور الذى ما هو الا الوجود لذاته ، هو شيء « آخر » غير الوجود ، ولا يجرى الى الوجود الفعلى الخارجى الا اذا كان هناك موجود - فى - ذاته . ومن ثم ، فالشعور نفسه ليس فى مقدوره أن يسبب أو يبرر الوجود فى - ذاته ، ذلك أن هذا الأخير « قبل » ما هو - لذاته ومتقدم عليه ، وبالتالي فهو بلا سبب ولا مبرر .

وواضح أن سارتر فى مثل هذا التأمل الميتافيزيقى ، يستخدم - بمهارته المعهودة - الفكرة الشائعة ، فكرة « ما هو - لذاته » ، فمنذ أن قرر ، دفعة واحدة وعلى نحو قاطع ، أن الوجود هو فقط ما هو - فى - ذاته ، وأن ما - لذاته ما هو الا « خواء » و « فراغ » ،

تتمثل قيمته كلها في أنه يجعل الوجود ظاهرا وقابلا لأن يعرف -
منذ هذا التقرير وليس ثم مكان لأي موجود آخر أيا كان :

صحيح أن سارتر افترض امكانية ثالثة (الى جانب امكانيتي :
ماهو - لذاته وماهو - في - ذاته) ، هي امكانية « موجود -
لذاته - في - ذاته » ، أي تركيب من الامكانيتين السابقتين يمكن
أن يطلق عليه اسم الله ، ويمكن لهذا الموجود أن يفسر أصل الأشياء
وأن يمدنا بالاساس الميتافيزيقي للعالم . وسارتر يطلق عليه
اصطلاح اسبينوزا « الموجود - علة ذاته » ، لكنه سرعان ما استبعد
هذا الاصطلاح بمجرد ما قرره وافترضه . فما من شيء هناك مثل
هذا « الموجود - لذاته - في - ذاته » . والسبب هو أن التوحيد
بين الشعور والوجود الكثيف الصلب يؤدي الى القضاء على الشعور
ذاته وانمحائه . والواقع أن « رغبة » ما هو - لذاته ، كما تصورها
سارتر ، رغبة غامضة ، لأنه عندما يظل شعورا ، فانه ليظل « ناقصا »
غير تام ، واذا ما حاول أن يصبح « ما هو - في - ذاته » فانه
ليحطم نفسه .

وموقف سارتر من مشكلتي أصل العالم ووجود الله (وهما
مشكلتان ميتافيزيقيتان حسب اصطلاحه) نستطيع ايجازه على
النحو التالي :

ليس ثم الا نوعان من الموجودات : الموجود - في - ذاته
والموجود - لذاته . والموجود الواقعي هو ما هو - في - ذاته
(ولنرمز له بالرمز س) ، أما الموجود الثاني فهو الشعور الانساني
أو ما هو - لذاته ، الذي هو في الواقع « سلب » للموجود الواقعي
الحقيقي (ولنرمز له بالرمز ص) . وس لا يمكن أن يكون هو الله ،
لأنه كثيف وأصم وصلب . وص لا يمكن أيضا أن يكون هو الله ، لأنه
في أساسه وجوهري ، ناقص غير تام ، ويجيء - من الناحية
الانطولوجية - بعد س . وكذلك لا يمكن لمجموع س + ص أن
يقدم لنا تصور الله ، لأن س + ص ما هو الا تحطيم لـ « س » ،
فاله غير شاعر وواع لا يكون إلها .

والنتيجة هي أن البحث عن أصل العالم ، بحث لا جدوى منه
وخلو من كل معنى . انه اهتمام لا ضرر منه ، لكنه لا يقضي الى
نتيجة أيا كانت :

والآن نستطيع أن نفهم — على نحو أوضح — هدف سارتر من أن يجعل الديالكتيك عنده يتعلق بالحكم السالب ، والتساؤل ، والتعطيم ، ويتعلق على وجه الخصوص بسوء النية ، فسارتر يقصد أولا وقبل كل شيء إلى أن يمزق هوية ما هو — لذاته ووحده ، فهو يذهب إلى أن المرء لكي يكون حاضرا لذاته معناه أن لا يكون نفسه تماما وكلية . أن تكون حاضرا إلى نفسك يتضمن «عدم — التطابق» لأن ذلك يفترض الانفصال على نحو أو آخر ، بعبارة أخرى نقول : أن الإنسان هو دائما على « مسافة » من ذاته ، فهو « موجود — لذاته » ولا يمكن أن يتطابق مع ذاته ، والا أصبح « موجودا — في — ذاته » . ونلاحظ نفس الاتجاه في تناوله للزمانية ، ذلك أن ما هو — لذاته ، هو — كما رأينا — لا يمتلك ذاته تماما وكلية ، وإنما هو يمد نفسه عبر الماضي والحاضر والمستقبل ، يعيش « في الزمان » ، أي على التوالي . وعلى هذا ، فإن ما هو — لذاته ، ناقص أبدا ، ولن يكون كاملا على الإطلاق ، وما ديالكتيك سارتر إلا برهنة مستمرة قصد منها تأكيد هذا « النقص » الأساسي لـ « ما هو — لذاته » ، ومن السهل اتخاذ الموقف الميتافيزيقي إذا ما تمت البرهنة على أن الشعور الانساني هو « العدم » وأن العالم هو « الوجود » .

أن مجهود سارتر هو في أساسه هجوم ضد الميتافيزيقا ، أي ضد كل بحث في أصول الوجود . ولقد أصاب أحد الباحثين حين قال أن مذهب سارتر قصد منه أن يكون دافعا عن الاتحاد . ومن المهم — في رأي باحث آخر وهو ولفرد ديزان — أن ندرك أن الاتحاد سارتر ينشأ عن تصويره لما هو — لذاته . فسارتر يعد فكرة الله حدا مثاليا لـ « ما هو — لذاته » ، حيث يفترض أن كلا من التصورين المتناقضين ، ما هو — لذاته وما هو — في — ذاته ، يتحدان ويوفق بينهما في تركيب يجمع بينهما ، وهذا مستحيل بالفعل . لكن المشكلة كلها هي — فيما يقول ديزان ، ما إذا كان تصور موجود أعلى يجب أن ينظر إليه على هذا النحو . فقد يكون من الصعب إثبات وجود الله ، لكن قد يكون من الجرأة القول بأن الله موجود ، وأنه من الواجب أن يكون تمت مزيج من الـ الكون المادي والشعور الانساني ، أي موجود — لذاته — في — ذاته .

وقد لاحظ ديزان أن موقف سارتر الاتحادى يتناقض مع موقفه الاستمولوجي ، ففي الفصل الأول من « الوجود والعدم »

يقرر سارتر أن « ظاهرة الوجود تقتضي وراء ظاهرة الوجود » ، أي وجودا يكون شرطا لادراكى الحسى للظواهر . لكن المشكلة هي فيما اذا كان « الموجود - علة ذاته » أي الموجود الأعلى (الله) ليس هو الشرط لتفكيرى مثلما يكون « الموجود - فى - ذاته » المفارق للظواهر هو الشرط لادراكى الحسى للظواهر . وكل من الموجودين (أى « الموجود - فى - ذاته » و « الموجود - علة ذاته ») يمكن أن ننظر اليهما على أنهما مشروعان للحاجات الانسانية ، فحاجتنا اليهما هي وحدها التي دفعتنا الى تقريرهما . ووضع كل « مشروع » منهما قبالة الآخر وضده ، لا يعنى أن هناك أى فرق بينهما ، سوى أن أحدهما (وهو الموجود الأعلى) يحفظ ذلك الجزء من الحرية الذى يجعلنى قادرا على تخيله ، أما الآخر (وهو الموجود - فى - ذاته) فيقهره ويكبته . واذا كانت فنومنولوجيا سارتر تؤكد ما هو وراء الظواهر حتى لو لم يظهر بعد ، فلماذا لم يؤكد سارتر « وجود الله » ؟ واذا كان الموجود المفارق للظواهر ليس هو « الشيء الحاضر فى الشخص » ، بل هو بالاحرى « الشرط لكل تكشف » ، فما من سبب هناك يدعو الى انكار عملية تبحث عن فكر سرمدى بوصفه أساسا لتفكيرى . وعلى هذا ، فثم عدم اتساق فى أن يكون المرء فنومنولوجيا على طريقة سارتر وأن يكون فى نفس الوقت ملحدا . (ولفرد ديزان : « النهاية الاسبانية » ، نيويورك ، ص ١٧٩) .

ان سارتر يعد نفسه ملحدا . لكن موقفه غامض ، وغير مستقر ، ويتسم بالتذبذب ، فهو مثلا يقول ما نصه : « ان الله قد مات » . ولقد حاول هيجل أن يستعيض عنه (أى عن الله) بمذهب شامل ، لكن المذهب انهار وتحطم ، وحاول كونت أن يستعيض عنه بدين الانسانية ، لكن الوضعية تحطمت أيضا وانهارت . . . الله قد مات ، لكن الانسان مع ذلك لم يصبح ملحدا ، فصمت الموجود العالى ارتبط بدوام الحاجة الى الدين فى نفس الانسان الحديث . . . ولم يزل هذا هو الشيء الأعظم ، اليوم كما كان بالأمس . . . الله صامت . وهذا مالا يمكننى أن أنكره - فكل شيء فى نفسى يستلزم ويدعو الرحمن . وهذا ما لا يمكننى أن أنساه . . . والواقع أن هذه التجربة يمكن أن نتبينها على نحو أو آخر عند أغلب المفكرين المعاصرين : فهي التعذب والمعاناة عند يسبرز ، والموت عند مالرو ، وعمل سيزيف اللا معقول عند كامى .

بعد هذا النص لابد أن يتساءل المرء عما إذا كان الحاد سارتر ليس رقصا لله بقدر ما هو غياب لله . انه هنا يقترب من هيدجر الذى يسلم بأن اله عصرنا قد مات ، ولم يولد بعد الرب الجديد ، القادر على بث روح التواصل بين بنى الانسان ، الواهب للوجود المعنى والجلال ، أى أننا فى انتظار الرحمن الجديد . وتلك نزعة لا أدوية ، تقول بغياب الله أكثر منها الحادية تقول بعلم وجود الله أصلا . لكن سارتر فى مواضع أخرى عديدة من رواياته ومسرحياته بل وتصريحاته ، يعلن صراحة عن موقفه الالحادى ، فهو يقول مثلا : « ان المسيحيين يبدءون من المصادرة التى تقول : « ان الله موجود » أما أنا فأبدأ من المصادرة التى تقول : « ان الله غير موجود » وهذا اعتراف واضح ، وله مغزاه حقيقة »

وأيا ما كانت الاسباب الحاسمة لالحاد سارتر ، ففى مقدورنا الاعتقاد بأن سارتر فى تأكيده ضرورة المطلق ولزومه قد هذب وطور فكرة ذات جذور عميقة فى الطبيعة الانسانية . فلقد كان الفلاسفة والمتصوفة والشعراء أكثر من غيرهم وعيا بهذه الفكرة (فكرة المطلق) ، لكن كل موجود انسانى فى لحظات معينة من وجوده يستشعر نداء هذه الفكرة ، نداء المطلق . وقد استطاع سارتر بمهارته الفائقة أن يخفف من وطأة هذا الجانب والحاحه . وهذا من حقه ، ومع ذلك فإن القارىء لا يستطيع أن يتخلص من شعور بعدم الاستقرار أو القلق ، لأن سارتر خلق حاجة الى المطلق دون أن يقدم أى علاج أيا كان . فالانسان يرفع يديه عاليا الى السماء ، لكن ما من مجيب ، وما من اجابة . وهذا الشعور سوف يزداد تعقيدا عندما نبحث أصل ما هو - لذاته .

واذا كان البحث فى أصل العالم ، بحثا فارغا من المعنى ، فإن هذا الحكم لا يمكن أن يقال على البحث فى أصل ما هو - لذاته ، لأن ما هو - لذاته يتميز - فيما يقول سارتر - بأنه ينظر فى أصله ، لكن هذا البحث فى أصل ما هو - لذاته ، هو - كما سنتبين الآن - مهلك لانطولوجيا سارتر ومهدد لها .

فمن أين يجيء ال « ما هو - لذاته » ؟

« ان كل شئ يجرى كما لو كان ما هو - فى - ذاته ، فى مشروع لتأسيس نفسه بنفسه ، يعطى نفسه تغيير ما هو - لذاته »

(ص ٩٧٩) • وعلى الرغم من أن سارتر يقول : كما لو كان ••
فان هذا مستحيل ، اذا كانت تعريفات المناطق الرئيسية في
أنطولوجياه صحيحة ومتسقة وثابتة • فالموجود - في - ذاته ،
والكثيف ، والصلب ، الموجود الغليظ في مذهب سارتر ، لا يمكن
أن يخطط أو يهدف الى أن يصبح « ماهو - لذاته • ان التناقض
واضح ، وسارتر نفسه يضطر الى الاعتراف به ، فهو يقول : « ان
الانطولوجيا تصطدم هاهنا بتناقض عميق ، لأنه بواسطة ما هو -
لذاته تأتي امكانية الاساس الى العالم • فلن يكون ماهو - في -
ذاته مشروع تأسيس لذاته ، يجب عليه أن يكون حضورا لذاته ،
أعني أن يكون شعورا » (ص ٩٧٩) • وعلى هذا النحو ، يلوح
أن مذهب سارتر لكي يفسر انحدار ما هو - لذاته من ماهو - في -
ذاته ، وانبثاقه منه ، فلا بد أن يرتكز على موجود - في ذاته يسلك
ويجري كما لو كان موجودا - لذاته •

وسارتر يؤكد مرارا وتكرارا أن التصور الذي يجمع بين
ماهو - لذاته وماهو - في ذاته ، في تركيب واحد ، تصور مستبعد
تماما • يقول : « ان الوجود الشامل ، الذي لا يمكن شق تصوره
بهوة وقطع ، وهو مع ذلك لا يستبعد الوجود المعدم - المعدم لما هو
- لذاته ، والذي وجوده سيكون تركيبا موحدا بين ما في - ذاته وبين
الشعور ، ذلك الوجود المثالي سيكون مافي - ذاته المؤسس بواسطة
ما - لذاته والمتأحد مع ما - لذاته الذي يؤسسه ، أعني « الوجود علة
نفسه » • ولكن لأننا اتخذنا وجهة نظر هذا الموجود المثالي للحكم على
الموجود الحقيقي الذي نسميه « الكل » ، فانه يجب علينا أن نتحقق أن
الواقعي مجهود مخفق لبلوغ مرتبة علة - ذاته (الموجود الاعظم •
الله) •• لكن الاشياء تكون كذلك بحيث أن ماهو - في ذاته
وما هو - لذاته يطرد كل منهما الآخر طردا كاملا ، وبخيث تجعل
مثل هذا التركيب المثالي مستحيلا • فكل شيء اذن كما لو كان
ما هو - في - ذاته وما هو - لذاته يتجليان في حال تفكك بالنسبة
الى تركيب مثالي ، لا لأنه حدث أن وجد اكتمال ، بل بالعكس لأنه
دائما مشار اليه ودائما مستحيل (ص ٩٨٢) •

وعلى هذا ، فالمشكلة تظل قائمة بدون حل ، ذلك أن سارتر
يعجز عن أن يقدم تفسيراً لأصل ما هو - لذاته دون أن يتخلى عن
تعريفه لد « ماهو - في - ذاته » • لكنه يترك المشكلة للميتافيزيقيين

« كيما يقوموا بصياغة الفروض التي سوف تتيح لنا أن نفهم ظهور وانبثاق ما هو - لذاته من ما هو - في - ذاته » ، وهو يتساءل عما اذا كانت الحركة هي « المحاولة » الاولى لد « ماهو - في - ذاته » ليصبح ما هو - لذاته ، وأن يؤسس نفسه . ونحن أيضا نتساءل . لكن بعد ما قاله لنا عن تصوري : ماهو - لذاته وما هو - في ذاته ، سوف نستخلص أن الميتافيزيقيين سوف يصمتون ويتمسكون بأحبال « اللامعقول » . « اننا في قلب اللامعقول (حقا) ونحن نتساءل عما اذا كان سارتر قد حكم على نفسه بأن يلف ويدور في دائرة جهنمية ، في داخلها حصر نفسه بإرادته » هكذا كان حكم جابريل مارسيل على سارتر .

وقد بين سارتر خلال تحليله الفنونولوجي اخفاقات الفاعلية الانسانية ، فان ما هو - لذاته نقص ، وانتصاره على ما هو - في ذاته اخفاق ، وعلاقاته مع الغير وهم . ويواجه في خاتمة الكتاب تناقضا غير قابل للحل ، ويواجه تهديدا خطيرا لمذهبه الأنطولوجي ولقد كان من الممكن أن يكون التسليم بوجود الله منقذا لسارتر من الوقوع في هذا التناقض ، باعتبار أن الله هو ذلك التركيب المثالي أو « الموجود - في ذاته - لذاته » . لكن سارتر رفض الأخذ بهذه الفكرة ، فليس ثم اله عند سارتر . لقد اختار ، اختار رفض الله ، ورفض الغير ، واختار لا معقولية وجوده الخاص ، واختار الحضرة الكلية لموجود - في - ذاته ، كثيف وغير قابل للتفسير . لم نجد هناك مشاكل أكثر من ذلك . وعلى هذا ، فان سارتر قد انحصر داخل طريق مسدود ساكن .

الآن ، يستطيع المرء أن يفهم المقصود بما يسمى بالغثيان ، فالغثيان عند سارتر ، من الممكن أن يحدد بوصفه رد فعل أساسي يقوم به ماهو - لذاته ضد لا معقولية وجوده الخاص ووجود العالم . والفرع والضيق والاشمئزاز كلها أمور تتجلى في الغثيان . « فما من موجود ضروري يمكن أن يفسر الوجود الفعلي الخارجي . . انه عفوية (أو مجانية) تامة . الكل عفوي ، هذه الحديقة ، هذه المدينة ، وأنا نفسي . وعندما يحدث أن يتحقق المرء من ذلك وأن يحققه . . فعندئذ يبدأ كل شيء يطفو . . ذلك هو الغثيان » .

وسط هذا الانهيار الشامل لجميع القيم الايجابية تبقى قيمة واحدة هي الحرية ، فالموجود الانساني حر ، هو في أساسه

حر تماما . وهذه الحرية لا تخدم أية قيمة أخرى ، انها قيمة مطلقة
عليها . فأبطال روايات سارتر يختارون من أجل لذة الاختيار وحدها
ولا يستخدمون حرياتهم من أجل قيمة أعلى : الحب مثلا أو الفعل .
انها حرية وليست تحريرا ، ان صح هذا القول . وتحليل سارتر
للحرية هو التحليل الذي يؤلف الأنطولوجيا الفنونولوجية عنده .
لكن ، هل الوصف الفنونولوجي يكون وحده الفلسفة ؟ أو بعبارة
أخرى ، هل تقف الفلسفة عند حد الوصف الفنونولوجي ؟ . انه
عندما يتم الوصف الفنونولوجي الموضوعي الدقيق ، فان الفلسفة
ذاتها لا يمكن أن ننظر اليها على أنها منتهية ، بل على العكس ، نحن
نحتاج الى « مذهب » لما قد جمعناه على نحر وصفي ، والى
استدشاف للحقيقة بواسطة تناول منطقي - استنباطي . ولا شك
أن أنطولوجيا سارتر محاولة للمذهب ، لكنها تستبعد الاستكشاف
بواسطة أى منهج آخر غير المنهج الفنونولوجي . ان سارتر لم
يستبعد - من الناحية الشكلية - الميتافيزيقا ، لكننا
- كما رأينا - نجد أن القضايا والنتائج التي ترتبت على
أنطولوجياه الفنونولوجية تجعل من المستحيل اقامة بناء ميتافيزيقي
على نحو استنباطي . فالقضية الاساسية يبدو أنها تلك التي تقول
بأن ما لا يظهر هو - في حد ذاته - غير موجود ، ومن ثم يكون لدينا
رفض صوري شكلي لتصورات مثل السببية والجوهر . . فعبارة
مثل : « ما من شيء وراء ما يظهر » أو « ما من شيء بالنسبة له
جوهرى » فأمثال هذه العبارة التي قالها نيتشة تبدو - فى نظر
سارتر وبعض الفنونولوجيين - وكأن لها معنى ايجابيا تحريريا ،
وذلك لأنها تجعل الانسان يبحث عن المطلق بوصفه شيئا يظهر
نفسه فى وجوده الخارجى هنا والآن ، فى هذا العالم وليس فى
العلو وراء العالم .

ولا شك أن تناول سارتر للميتافيزيقا ، تناول قاصر ، لأنه
من غير الواضح أن يكون رفض « ما هو وراء » الظاهر عاملا
تحريريا . ان سارتر نفسه لم يشعر بالرضا التام عندما قال ان
المطلق هو « هنا والآن » ، وواضح كذلك أن رفضه أو استبعاده
للموجود الأعلى (الله) والخلود ، لا يبعث فى نفسه الفرح
ولا السرور ، لكن الغلطة هى فى مكان آخر .

ان الغلطة تتمثل فى الاعتقاد بأن المنهج انوصفي.

(الفنونولوجى) هو المنهج الأوحـد ذو القيمة ، وجميع الوسائل أو المناهج الأخرى للحصول على الحقيقـة أو للتوسيع من نظرتنا ، تستبعد بوصفها عقيمة . والنتيجة هى ان ننتقل من موقف يزعم أنه موضوعى ومفتوح الى نزعة تجريبيه مقفلة ، وبالتالي فان جزءا من عالم الواقع الذى قد يكون موجودا ، يهرب منا الى الابد ، فلا نستطيع ادراكه . فضلا عن أن الأوصاف التى تتجمع بواسطة المنهج الفنونولوجى ، لا بد وأن تفسر . فالفلسفة تتضمن ما هو أكثر من الوصف ، انها تتضمن الى جانب الوصف ، تفسيرا للواقع وردا الى وحدة مذهب . وانه لفى هذه المحاولة لفهم — لا مجرد رؤية ووصف — العالم والموجود الانسانى ، يكون للمنهج الاستنباطى المنطقى قيمة أساسية لا تنكر ولا يمكن استبدالها بغيرها . فعندما يجرى التحليل الموجود المعطى الى عناصر أولية أو الى ذرات نفسية ، فعندئذ تجى لحظة تفسير وإعادة بناء وحدة الموجودات . لكن ، هل هناك عنصر وحدة وهوية فى المكان يمكن أن نطلق عليه اسم جوهر ؟ ، وهل هناك اتصال أنطولوجى فى الزمان ، عن طريقه يؤثر موجود فى موجود آخر ، يمكن أن نطلق عليه اسم سببية ؟ ان سارتر يرفض هذه الأسئلة ويستبعدا ، لأن منهجه لا يسمح له بالخوض فى أمثال هذه التأملات . فهو يتجاهل هذه المشاكل ، ولا بد أن يتجاهلها . انها فارغة من المعنى ، لأن منهجه الفنونولوجى لا يساعده ولا يقدم له حلا لها أيا كان . ومع ذلك ، رأينا كيف أنه أخذ بفكرة موجود انسانى محصور فى سجن تناهيه واخفاقه الدائم ، حيث لا مهرب له من دائرة جهنمية من العلاقات السادية والماسوشية ، ولم ينجح سارتر فى كسر هذه الدائرة والهرب منها والاتجاه صوب المفارق والعالى ، لأنه لم يلتمس منهجا آخر عندما حانت الفرصة للالتجاء الى هذا المنهج ، الى جانب منهجه الأصلى ، ألا وهو الفنونولوجى .

ولا شك أن سارتر أدخل تعديلات كثيرة على المنهج الفنونولوجى ، لكن مع ذلك حصره هذا المنهج فى مجال الرؤية والوصف ، وأبعده عن التفسير والفهم ، ومحاولة اقامة « مذهب » متكامل ، وأدى به الى استبعاد « ما وراء » الظاهر ، أو العالى والمفارق ، أى أن سارتر ليس « ميتا — فيزيقيا » بالمعنى الحرفى للكلمة ، وان كان صاحب « أنطولوجيا » بالمعنى الذى يحدده لهذا

المصطلح ، أى من حيث هى وصف لظاهرة الوجود . فالنقطة التى يبدأ منها سارتر هى أن الوجود هو مجموع مظاهره ، ومن ثم تكون مشكلة الانطولوجيا عنده هى أصلا وجود هذه المظاهر . الوجود يظهر ، والشعور هو شعور بشئ ما . وهذا يعنى أن « العلو هو البناء الذى يؤلف الشعور ، أى أن الشعور يظهر وينشأ معتمدا على موجود آخر غيره » .

ويذهب سارتر الى أننا نواجه فى قلب الوجود ، نواجه ما هو - فى - ذاته ، أى الموجود بوصفه موضوعا للشعور ، ونواجه أيضا ما هو - لذاته ، أى الاعدام الخالص لهذا الـ « ما هو - فى - ذاته » أى أن عالم الواقع هو وجود وعدم . لكن الانطولوجيا لاتفعل شيئا بالوجود والعدم بوصفهما كلية ، أى فى مجموعهما . والأحرى أن نقول : « انه اذا كان على ما هو - فى - ذاته أن يؤسس ذاته ، فانه لن يستطيع أن يحاول ذلك الا اذا جعل نفسه شعورا . . . ففى الواقع أن الشعور هو مشروع تأسيس للذات ، أى بلوغ مرتبة الوجود - فى - ذاته لذاته أو فى - ذاته - علة - ذاته ، لكننا لا نستطيع أن نستخلص منه أكثر من هذا . . . ولا شئ يمكن أن من نؤكد ، على المستوى الانطولوجى ، أن اعدام ما هو - فى - ذاته على هيئة ما هو - لذاته له ، منذ البداية وفى داخل ما هو - فى - ذاته ، يعنى أنه مشروع وجود علة ذاته . بل على العكس تماما تصطدم الانطولوجيا هاهنا بتناقض عميق ، لأنه بواسطة ما هو - لذاته تأتى امكانية الاساس الى العالم . فلكى يكون ما هو فى - ذاته مشروع تأسيس لذاته يجب عليه أن يكون فى الأصل حضورا لذاته ، أعنى أن يكون شعورا . ولهذا تقتصر الانطولوجيا على أن تعلن أن كل شئ يجرى كما لو كان ما هو فى - ذاته ، فى مشروع لتأسيس نفسه بنفسه ، يعطى نفسه تغيير ما هو - لذاته . ومن شأن الميتافيزيقا أن تكون الفروض التى تمكن من تصور هـذه العملية بوصفها الحادث المطلق الذى يتوج المغامرة الفردية التى هى وجود الوجود » (ص ٩٧٨ ، ٩٧٩) .

« تقتصر الانطولوجيا على أن تعلن - ومن شأن الميتافيزيقا أن تكون الفروض . » هكذا يعفى سارتر نفسه من مسئولية تقديم أى تبرير ميتافيزيقى لانطولوجياه الفنونولوجية . لكن، هل يعنى هذا أنه لا يمكن قيام ميتافيزيقا للفنونولوجيا ، لأن

مهمة الأنطولوجيا - حسب تعريفه لها - مهمة وصفية محضة ؛ يلوح أن سارتر يقول شيئاً من هذا القبيل عندما يقول : « ان الأسئلة المتعلقة بأصل الوجود ، أو أصل العالم خاليه من المعنى أو تتلقى الجواب عنها في قطاع الأنطولوجيا نفسه » (ص ٩٧٧) أى أن الوجود طالما أنه موجود ، بمعنى أن تمت واقعة لا تقبل الرد في تجربة الذات وهى تواجه الغير « فمن غير المعقول أن نتساءل لماذا كان الوجود غيرا ، وأن هذا السؤال لا يمكن أن يكون له معنى الا داخل حدود ما هو - لذاته . وعلى هذا ، فلن يكون ثم أى معنى في التساؤل عما ذا كان عليه الوجود قبل ظهور ما هو - لذاته » (ص ٩٧٦) ، باختصار ، ان الميتافيزيقا بوصفها علم نشأة العالم « هى بحث فارغ من المعنى . لكنه سرعان ما يضيف قوله : « ينبغى على الميتافيزيقا مع ذلك أن تحاول تحديد طبيعة ومعنى هذه العملية السابقة على التاريخ والتي هى ينبوع كل تاريخ وهى تحديد المغامرة الفردية (أو وجود ما هو - فى - ذاته) مع الحادث المطلق (أو انبثاق ما هو - لذاته) . وخصوصاً أنه من شأن الميتافيزيقى وعليه مهمة الفصل فيما اذا كانت الحركة هى « محاولة » أولى يقوم بها ما هو - فى ذاته من أجل تأسيس نفسه أو ليست كذلك ، وما هى العلاقات بين الحركة بوصفها « مرض الوجود » وبين ما هو - لذاته بوصفه مرضاً أعمق يوغل حتى الاعداد » (ص ٩٧٩) .

ثم يختم قوله بأنه فى هذه الحدود ، يتعين على المرء أن يحاول بناء ميتافيزيقا للطبيعة (ص ٩٨٦) ، أى ميتافيزيقا تبحث فى أصول ما هو - لذاته ، وتبحث فى طبيعة ظاهرة العالم (الكون) وعلى هذا ، تكون اجابة سارتر عن سؤالنا : هل من الممكن أن نقدم تبريراً ميتافيزيقياً للأنطولوجيا ؟ - بالاجاب ، فى الحدود التى ذكرناها . وهذا لا يتعارض مع استبعاده للميتافيزيقا بالمعنى التقليدى ، أى ذلك البحث فى « ما وراء » الظواهر ، أو فى الوجود الأعلى ، المفارق للعالم .

ان سارتر يصرح بأنه لا يهتم ببحث المشاكل الميتافيزيقية بمعناها التقليدى ، لكن ، هل يعنى هذا أنه ليست عنده ميتافيزيقا؟ الا يعدو رفضه للميتافيزيقا نوعاً من الميتافيزيقا ؟ ثم ، ألا يعد انكاره لله بحثاً فيه ؟ واذا كان من الصحيح أن أكثر المذاهب

الابستمولوجية تجريبية تفترض ضربا من الميتافيزيقا ، بمعنى أنها تثبت صدق أو حقيقة جوانب معينة من التجربة وتنكر جوانب بمعنى أنها تثبت صدق أو حقيقة جوانب معينة من التجربة وتنكر جوانب أخرى على أنها غير حقيقية وغير ذات معنى ، أفلا يصح أن تكون فنومنولوجيا سارتر من حيث هي نظرية معرفة وصفية متضمنة لنوع من الميتافيزيقا ؟ الواقع أن سارتر أفاد كثيرا في ذلك من ميتافيزيقا كل من هيجل وهيدجر . والقول بأن سارتر تأثر في « الوجود والعدم » بكتاب هيجل « فنومنولوجيا الروح » قول معروف ، بل ان أحد الباحثين الفرنسيين ، وهو جان فال ، يغالى في ذلك ويقول ان تأثر سارتر بهذا الكتاب جاء عن طريق تأثيره بكتاب كوجيف ، الباحث الهيجلي الكبير ، عن « المدخل الى قراءة فنومنولوجيا الروح لهيجل » . وهو كتاب يحلل فيه دياكتيك السيد - العبد . لكن الجديد حقا في هذا الموضوع ، فهو ماذهب اليه باحث ألماني يدعى كلاوس هارتمان ، من أن تأثر سارتر بميتافيزيقا هيجل ، كان من خلال كتاب « علم المنطق » لا من خلال « فنومنولوجيا الروح » ، فالأصول التاريخية للحظات الثلاث الأساسية للوجود عند سارتر ، ما هو - لذاته ، وما هو - في - ذاته ، وما هو - للغير ، مأخوذ أساسا من كتاب هيجل ذاك .

أما عن تأثيره بهيدجر ، فأمر واضح ملحوظ ، لدرجة أن قيل بأن « الوجود والعدم » لسارتر ما هو الا صياغة جديدة مبسطة لكتاب « الوجود والزمان » لهيدجر . وهو مدين في استخدام المنهج الفنومنولوجي لهيدجر أكثر من هسرل نفسه ، صاحب هذا المنهج .

وعندما نتذكر أن فنومنولوجيا هيجل لا يكون لها معنى بمعزل عن تعبيرها العيني وتجليها الملموس عبر الزمان ، خلال أضرب الحضارة المختلفة من دين الى فن الى فلسفة .. وعندما نتذكر أن سارتر ينضم الى هيدجر في معارضته لفنومنولوجيا هسرل الخالصة ، على أساس أنه من المستحيل أن نقوم برذ فنومنولوجي بواسطة وضع العالم بين قوسين - عندما نتذكر هذا وذاك يصعب علينا أن نتجنب القول بأن أسس انطولوجيا سارتر الفنومنولوجية تكمن - في جملتها - في ميتافيزيقا هيجل وهيدجر .

محمود وجب

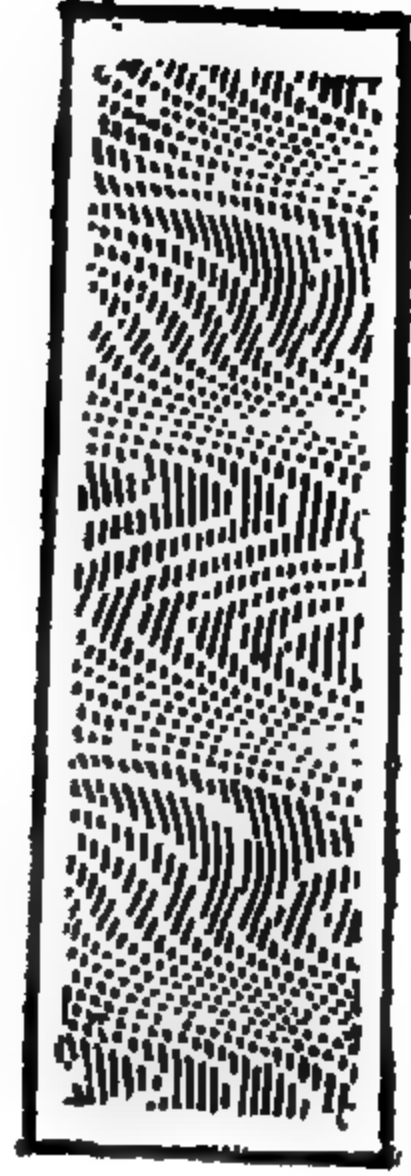


أزمة الحرية

فن فلسفة سارتر

بمعلم

الدكتور يحيى هويدي



الحرية عند جان بول سارتر حرية ملتزمة ، بمعنى أن الفرد نفسه ، أثناء قيامه بالفعل الحر ، ملتجما بمواقف معينة ، متلبسا بها ، منخرطا فيها انخراطا . وقد قال سارتر بهذا الالتزام ليعارض الفلسفات العقلية المجردة التي تصورت الحرية على أنها أدخل في باب الشعر أو التفكير العقلي منها في باب الممارسة . فالحرية في هذه الفلسفات اذن تتم «قبل الفعل» الحر ، وفي زمان سابق على ممارسته أو تكون مجرد حالة شعورية مصاحبة للفعل . أما عند سارتر فالحرية ممارسة أولا وقبل كل شيء . وهي لا تملك الا أن تكون ممارسة لأنها لا تقوم الا من قلب المواقف ومن خلالها . وهي بهذا المعنى حرية ملتزمة . والخلاف بين سارتر في فهمه هذا للحرية وفهم أصحاب الفلسفات العقلية لها يرجع الى خلاف رئيسي في تأويل كل منهما لوظيفة الشعور أو الوعي الانساني . فالشعور عند أصحاب هذه الفلسفات العقلية المثالية خالق لموضوعه ، أو موجد له ، بل ان الانسان في بعض هذه الفلسفات يفكر وفقا لقوالب عقلية جاهزة ومقولات أولية ، لابد وأن تعد اعدادا قبل فعل التفكير . ووجود الشيء موضوع التفكير سيكون في رأى هؤلاء من صنع هذا القالب العقلي ومن تشكيله . أما عند سارتر فالأمر مختلف تماما . اذ أن الشعور لا يوجد شيئا ، لأنه يجد الشيء حاضرا أمامه ، ملتجما به . فهو اذن شعور واقعي ملتزم بموضوعه ملتحم به ، على النحو الذي تلتزم فيه الحرية بالمواقف .

من أجل هذا ، فان الحرية كما يفهمها تسير في دروب غير مرسومة . انها حرية الاختيار . والاختيار الحق كما يفهمه سارتر هو ذلك الذي يتم في لحظة خاطفة ، دون روية أو تدبير عقلي ، ودون رسم للهدف أو معرفة مسبقة بالغاية التي يرمى اليها الانسان من

وراء الفعل . هنا وبوسعنا أن نقول انه اذا كان علماء الاخلاق قد قسموا المذاهب الأخلاقية الى قسمين : أخلاق المصدر (سواء كان هذا المصدر دينيا أو عقليا) وأخلاق الغاية (سواء كانت هذه الغاية هي اللذة أو المنفعة أو السعادة أو المجتمع) فان سارتر قد أضاف الى هذا التقسيم الثنائى أخلاقا أخرى سقطت من حسابها المصدر والغاية على السواء . فالأخلاق السارترية والوجودية بوجه عام ترفض رفضا باتا البحث عن مصدر للفعل الحر أو للفعل الأخلاقى، وترفض كذلك البحث عن الغاية التى يرمى اليها . وماذلك الا لانها أخلاق غير مرسومة : الأفعال الانسانية فيها ليس لها مبدأ تصدر عنه ، وليس لها غاية تهدف اليها .

لكن سارتر لم يقل بأن الحرية تسير فى دروب غير مرسومة ليعارض فقط هذه التيارات الفلسفية التى أشرنا اليها ، بل من أجل أن يناهض بصفة خاصة تلك الحرية الاخرى التى ينادى أصحابها بأن الحرية الفردية خاضعة لضرب آخر من الالتزام يختلف عن الالتزام الذى يتحدث عنه سارتر . وأعنى به التزام الفرد بالظروف الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية التى يجتازها المجتمع الذى يعيش فيه ، من هذه المرحلة المعينة من تطوره . يعارض سارتر هذه الحرية القائمة على نظرة خاصة الى التاريخ ، رأى فيها الوجوديون بعامة أن القائلين بها لا بد أن ينتهوا الى إلغاء الحرية الفردية إلغاء تاما ، من حيث أن الفرد عند أصحاب هذه النظرة يصبح - من وجهة نظر الوجوديين - مجرد انعكاس لهذه الظروف التى يعبرها هو كفرد ويجتازها مجتمعه أيضا ، مجرد تعبير عن هذه المرحلة من مراحل التطور المحتوم للمجتمعات . وعلينا أن نلاحظ أن أصحاب هذه النظرة يؤسسون الحرية لا على فكرة « المواقف » الوجودية بل على فكرة « الظروف » المرحلية التاريخية التى تعبرها المجتمعات . وبالتالي فان مفهوم الالتزام عندهم يختلف عن مفهومه عند الوجوديين ، من حيث انه التزام تاريخى محتوم ، أدنى الى « الالتزام » منه الى « الالتزام » .

واذا كان سارتر قد قال بفكرة الالتزام ليعارض بها كل الطرق المرسومة مقدما للحرية ، فعلينا أن نلاحظ أن الالتزام ، كما يتصوره هو ، ليس الا التزام الفرد المتوحد ، الذى انفصل انفصالا تاما عن طبقته الاجتماعية ، وبصفة خاصة عن طبقته البورجوازية

التي يملئ عليه انخراطه فيها التحرك وفق تقاليد معينة ، وقواعد
مرعية للسلوك . هنا ويشن سارتر حربا لا هوادة فيها على
البورجوازية التي تسم المجتمع الفرنسي كله بطابع خاص ، لم يتطور
منذ فرون عدة ، ولم تفلح الثورة الفرنسية في اقتلعه . والنقد
الذي يوجهه سارتر الى البورجوازية الفرنسية في هذا الصدد هو
صوت نذير الى كل الثورات لتكون ثورات حقبة ، تزرع في المجتمع
الذي تقوم فيه علاقات اجتماعية جديدة ، بدلا من أن تظل «محافظة»
على الاوضاع القديمة . وسارتر ينعت البورجوازيين الفرنسيين
بأقذع أنواع السباب . انهم متحذلقون ، طفيليون ، منافقون ،
سلبيون ، محافظون ، متجمدون ، لا يخدعون الا أنفسهم . هذا اذا
أسقطنا من حسابنا شتائم أخرى يعرفها قراء «دروب الحرية» ،
و«الجدار» ، و«الجلسة سرية» ، و«الغثيان» . (أسماء روايات
لجان بول سارتر) . وليسمح لي القارئ بأن أنقل اليه نصا قصيرا
من رواية «الغثيان» ، يصور عداء سارتر للبورجوازية : « لا مجال
للعجلة في شارع «تورنبريد» . فالعائلات تسير فيه ببطء شديد .
وأحيانا يجد المرء نفسه وقد انخرط في صف من أفراد عائلة كاملة
دخلت محل «فولون» أو عند «بيجوا» . ولكنه يضطر أحيانا أخرى
الى التوقف مستأنيا لان عائلتين قد تقابلتا . احدهما كانت تهبط
الطريق ، والاخرى تسير في الاتجاه المضاد . هاهم يتخاطفون
الايدي ويتصافحون بحرارة . ولا بد من الانتظار . . وأخيرا ، هاهم
يفرنقون . يستطيع المرء أذن أن يستأنف السير . لكن مجموعة
أخرى ما تلبث أن تتجمع في الطريق » .

هذا الانسان الذي لا يخضع لنظام ما ، أزليا كان أو اجتماعيا
أو تاريخيا أو طبقيا أو حزبيا ، هذا الفرد الذي قذف به في الوجود
وترك وحده مع الطوفان ، لا من أجل أن يسير على قضبان من حديد
تعين له الطريق الذي يقطعه ، بل من أجل أن يكتب خط سيره بيده
هو المثل الأعلى للانسان الحر عند سارتر ، للانسان الذي يختار
فعله حقا ، للانسان الذي يخط مصيره بنفسه ، في كل لحظة تمر
به . ذلك لان الزمان عند سارتر ليس هو ذلك الزمان التاريخي
الذي يبتلع الفرد ويصبح فيه ، هذا الأخير مجرد جزء من الطبيعة أو
المجتمع ، في الظروف المادية المرحلية التي يمران بها ، وليس هو
ذلك الزمان الازلي الذي رسم رسما قديريا وتصورته بعض الاديان
على أنه مقترن بخطيئة معينة أو بحدث تاريخي معين ، وليس هو

ذلك الزمان الاول العقلى الذى ظن الفلاسفة العقليون انه يمثل قابلا شكليا يصب فيه تطور الوجود كله . بل هو زمان اللحظة الحاطفة . وهو - أولا وقبل كل شئ - زمان الفرد الذى تقطعت به كل أسباب الوصال .

لكن اذا كانت الحرية عند سارتر قد تحررت من كل هذه القيود التى أسلفنا الحديث عنها - وهى قيود من وجهة نظر سارتر فقط - ، واذا كانت هذه الحرية توصف بأنها «مطلقة» بالنسبة الى كل هذه الاعتبارات المسبقة ، فعلى أن لا ننسى من ناحية أخرى أن سارتر قد ذهب الى انه لا وجود للحرية بدون قيود . فالحرية فعل طرفه الاول هو الاختيار ، وطرفه الثانى يتمثل فى تلك «المقاومة» التى يلقاها الفعل الحر أثناء ممارسته للحرية لا قبلها . هنا ولا بد من الإشارة الى فكرة «العقبة» من فلسفة الحرية عند سارتر . ولا نكون مغالين اذا قلنا ان فكرة العقبة هذه تسيطر على فلسفة سارتر كلها . فالاشياء المادية التى يصطدم بها الانسان فى طريقه «عقبة» ، والماضى - الجدار الذى يعترض ديمومة الشعور ويعوق اتصال مجراه «عقبة» ، وقبل هذا وذاك فان الآخرين أو الاغيار يمثلون هم أيضا وجها آخر للعقبة . وما أدراك ما العقبة !! وسارتر لا يتصور هذه العقبات على أنها «علل» للفعل الحر ، أو على أنها شرط لوجوده ، بل هى عنده جزء لا يتجزأ من هذا الفعل ، جزء لا يتجزأ من الموقف الوجودى . انها الارضية التى يمتد فيها الموقف ، والجو الذى يعيش فيه .

وبالرغم من أن هذه العقبات تمثل شلالات تعترض طريق الفعل الحر ، وتحد من انطلاقه ، ليتكسر على رؤوسها المدببة ، وبالرغم من أن سارتر لا يتحدث عنها الا باعتبارها وجوها للعدم الموضوعى الاستاتيكي الداخلى فى نسيج الوجود ، الا أنها مع هذا كله تمثل فى الوقت نفسه حوافز للفعل الحر ، ومجالا لتوكيد الارادة الانسانية . وذلك لان الانسان فى رأى سارتر لا يتحرك ولا يندفع نحو الفعل الا عندما يشاهد هذه العقبات أمامه ، تسد من دونه الطريق . والفعل الحر بهذا الاعتبار ليس فى حقيقته إلا اعداما لهذا العدم المتمثل فى هذه العقبات ، انه محاولة من جانب الانسان لتخطى تلك السدود ، وهدم تلك الحواجز والصخور . والحرية الانسانية بعد هذا لن تكون الا عملية تفتيت مستمرة لهذه

الصخور المعترضة ، وعملية نحت دائمة ودؤوبة في هذه الشلالات •
وفعل الاختيار في حقيقته ليس الا اثباتا للوجود في أرض العدم •
مع ملاحظة أن سارتر عندما يتحدث عن اثبات الانسان لوجوده ،
لا يقصد من وراء هذا الا اثبات وجود الانسان الفرد ، في مواجهة
وجود الأغيار أو الآخرين منظورا اليهم هم أيضا باعتبارهم أفرادا •

تلك هي الخطوط الرئيسية التي تحدد لنا فلسفة الحرية كما
يتصورها جان بول سارتر • لكن من أجل أن تكتمل الصورة علينا
أن نضع هذا السؤال : اذا كانت الحرية عند سارتر هي تلك الحرية
الفردية التي تحدثنا عنها ، فهل هناك بعد هذا مجال للحديث عن
معيار موضوعي أو تقويم عام أو مقياس مشترك تتقوم به هذه
الحرية ؟ هل نستطيع أن نتحدث عن هذا كله أو عن بعض هذا في
فلسفة جعلت الفعل الجبر لا مبرر ولا مصدر له ولا غاية من ورائه ،
وعملت على تقطيع كل الجذور التي تربط الفرد بدينه وطبقته
ومجتمعه ؟ ان الارادات الفردية في كل المجتمعات لا بد أن تختلف
وتعارض مصالحها وتتشابك أهدافها ، فما الخلاص لنا من هذا
المأزق ؟ هل هناك أمل في العثور على مبدأ لكي يوحد هذه الخلافات ،
ويصهر هذه الصراعات ، وتنصاع له هذه الارادات راضية مرضية ؟
هل قدم لنا سارتر الحل ؟ هل يمكن قيام أخلاق وجودية ؟ هل هناك
في فلسفة سارتر « قيمة » عليا تمثل قيمة القيم أو مصدرها الذي
تقاس بالنسبة اليه ؟

الحق أن أمامنا صورتين لفلسفة سارتر • في الصورة الاولى
يبدو سارتر من خلالها أنه ليس حريصا على تقديم حل لهذه
المشكلة • أما في الثانية فيبدو انه حريص على ايجاد مخرج له من
هذه الازمة •

في الصورة الاولى يقول سارتر مثلا عن الاغيار أو الآخرين
في كتابه « الوجود والعدم » مايلي : « الخطيئة الاولى عندي ليست
شيئا آخر الا أنني وجدت في عالم يوجد فيه الاغيار » • بل ان
هؤلاء الاغيار أو الآخرين يمثلون عند سارتر - كما يقول لنا في
مسرحية « الجلسة سرية » - الجحيم نفسه • « حقا » انني كفرد
لا بد وأن أقيم وزنا في كل ما أقوم به لهؤلاء الاغيار ولارادتهم •
لكن ظهور هؤلاء الاغيار على مسرح حياتي لا يعنى الا شيئا واحدا

فقط فى نظر سارتر ، هو أنهم وجدوا ليسلبونى حريتى ويهددوا حياتى .

وفى الصورة الثانية بدأ سارتر منذ كتابه الصغير «الوجودية فلسفة انسانية» ، وهو الكتاب الذى ألفه بعد حركة المقاومة الفرنسية واسترداد فرنسا لحريتها ، بدأ يتحدث عن «التزامات» معينة يتحمل مسئوليتها الانسان الوجودى . فهو يقول مثلا فى هذا الكتاب « اننى مضطر فى الوقت الذى أريد فيه حريتى أن أريد حرية الآخرين ، اذ أننى لا أستطيع أن أجعل من حريتى هدفا لى الا اذا نظرت الى حرية الآخرين أيضا باعتبارها هدفا لى » . وفى موضع آخر من الكتاب نفسه نجده يقول : « ان ماتختاره هو الخير دائما . وليس هناك خير بالنسبة الينا كأفراد الا اذا كان كذلك أيضا بالنسبة الينا كمجموع » . وهذه العبارة الاخيرة بالذات صيغة غريبة على الفلسفة الوجودية . اننا نقرأ ونقرأ مثيلات لها فى فلسفة خلقية عقلية صورية مثل الفلسفة الكانطية . لكننا نتعجب لصدورها من فيلسوف وجودى . أكثر من هذا . فقد صرح سارتر فى هذا الكتاب تماما كما فعل كانط من قبل بأن «الانسان غاية فى ذاته » .

أمامنا اذن أحد أمرين . اما أن نقول بتناقض أصيل فى فلسفة سارتر أى بعدم توفيقه فى محاولته التليفقية للخروج من المأزق ، وبالتالى بأن الصورة الحقيقية التى قدمها بالنسبة الى وجود الاغيار هي الصورة الاولى . واما أن نقول من ناحية أخرى - وهذا ما نميل اليه - بأنه لم يكن صادقا فى هذه العبارات التى كتبها فى كتابه «الوجودية فلسفة انسانية» . والا ، أى اذا لم يكن افتراضنا هذا صحيحا ، فيماذا اذن نفسر أن سارتر لم يقدم لنا فى كتابه هذا أية نصيحة لهذا الشاب - وحيد أمه - الذى ظل حائرا متذبذبا بين ابتعاده عن والدته وتطوعه فى حركة التحرير أو المقاومة وبين وقوفه الى جانبها وعدوله عن التطوع فى حركة المقاومة ؟ لم لم يحدد له الطريق ؟ اذا كان سارتر يؤمن حقا بما ذكره فى هذا الكتاب من أن حرية الفرد مرتبطة بحرية الآخرين ، ومن أن الخير فى نظرى أنا كفرد لا بد أن يكون خيرا للمجموع ، فلماذا اذن لم يقل له فى لهجة حاسمة : « تطوع فى حرب المقاومة » ؟ لم أثر سارتر أن يترك هذا الشاب وحده ليختار ؟ لم قال له : « أنت حر ، وعليك أن

تختار ، ولن تجدى معك أية فلسفة خلقية عامة فى أن تبين لك الطريق الذى عليك أن تسلكه ، ؟؟ لكن سارتر نفسه قد تبني فى هذا الكتاب أقوال الفلاسفات الخلقية العامة كالـفلسفة الكانطية ، فلم لم ينصح بها هذا الشاب الحائر ؟؟

لكننا بالرغم من هذا كله ، فانا نصدق سارتر فى كل مواقفه البطولية التى اتخذها من أجل الدفاع عن حرية الشعوب وقضية السلام . أكثر من هذا . اننا لا نصدقه فقط فى مواقفه الواقعية ، بل نتوقع أن يتطور فلسفيا بحيث يجعل فى فلسفته مكانا ليس فقط للمجتمع بل للظروف التاريخية المرحلية التى تعبرها المجتمعات ، وتفرض على أفرادها مقياسا مشتركا ومعيارا موضوعيا عاما يقومون به أفعالهم وسلوكهم مع ابقائها على حريتهم . . . وذلك لأننا نؤمن بأن كل فصل بين الفرد والمجتمع لا يمكن الا أن يكون مصطنعا . ونؤمن أيضا بأن سارتر الذى وصف الارادة الفردية فأجاد وأبدع ، وكان صادقا فى تحليلاته الفلسفية العميقة التى قدمها بشأنها ، لا بد أن يلتفت يوما ما – متجاوزا فى هذا مع صدقه مع نفسه ومتجاوزا تلك التحليلات الفاترة التى قدمها فى كتابه الاخير ونقد العقل الديالكتيكي – الى أبعاد اجتماعية أخرى للحرية الانسانية ، يتم من خلالها تقارب وثيق بين فلسفته والفلاسفات التقدمية الاشتراكية .

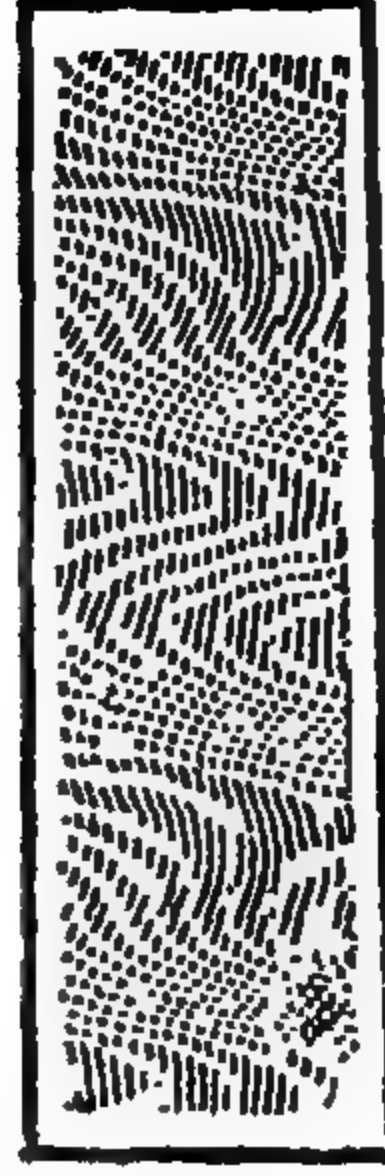
الدكتور يحيى هويدى.



من الزعب من الحرية الى الحرية المرعبة

بمعلم

مجاهد عبد المنعم مجاهد



حالما ندخل حقل الحرية ، نكون قد انتلقنا من صحراء
الفكر الى أرض الواقع المعاش .. لا نعود في مجال
الفلسفة والتأمل المحض ، بل نكون قد ولجنا الى دنيا
الناس والأحداث والعلاقات .. فكيف ياترى ولج
سارتر الى هذه الأرض التي حار في فهم طبيعتها كثير من الفلاسفة
وضلوا فيها الطريق ؟ قد يفضل قبل أن نتبين الجديد الذي أتى به
سارتر أن نتعرف على التراث الفلسفي السابق حول هذه المشكلة
.. ولكن تعرفنا هذا من خلال التاريخ الذي رسمه لنا جان فال في
الفصل الثامن من كتابه «درب الفيلسوف» وهو الفصل الذي خصصه
لمشكلة الحرية .. لنتعرف هذا التاريخ من خلاله ولكن بعد أن
نسلمه من الأحكام المغلوطة التي أصدرها على الحرية (١) .

لقد سادت عند اليونان فكرة القدر وانعكس هذا في
التراجيديات اليونانية .. ونادى شعراء التراجيديات بأن الأفعال التي
تظهر أنها من نتائج الإرادة الانسانية إنما تحددها في الحقيقة قوة
الهية . غير أن جان فال يرى في هذا قدرية fatalism أكثر مما يرى
فيه جبرية determinism . هذه الأفعال إنما ترجع الى سبب كلي
ولا ترجع الى أحداث جزئية بعينها سواء كانت فسيولوجية أو
سيكولوجية والجبرى يقوم تأكيده على اعتبارات منطلقة اما من
الفيزيكا أو الفسيولوجيا أو الاقتصاد أو الأيديولوجيا .. ثم يذهب
جان فال الى ماذهب اليه برجسون من أن كل شكل من أشكال
الجبرية يجب أن يتأسس على أساس الجبرية السيكولوجية مالم
يؤمن الجبرى بنظرية الظاهرية المتعالية epiphenomenalism
ويقول بأن الظاهرة السيكولوجية ليس لها تأثير مهما كان على الظاهرة
الفيزيكية . ومن هنا يصل جان فال الى أنه من العبث مناقشة

(1) Wahl, H. : The Philosopher's Way, pp. 122-134.

بصورة كبيرة في منتصف القرن التاسع عشر وقرب نهايته . وقد ذهب بعض العلماء الى أن القوانين التي نكتشفها في الطبيعة لا تنتج الا من تكافؤات عدد كبير من حركات الجزيئات دون ما قانون . وهذه الفكرة نجدها عند بوانكاريه وفي فلسفة بوترو ثم نجد الفيلسوف الأمريكي بيرس يبتدع مذهباً أطلق عليه اسم Tychism وهو يعنى به أن في باطن الأشياء يوجد عنصر من الصدفة .

وهناك ثلاثة فلاسفة لديهم أفكار مختلفة عن الحرية هم ديكارت وليبنتز وكانت . فديكارت يوحد بين الارادة والحرية كما يؤكد عدم تحددية الحركة ، كما يوحد بين الحرية والتصميم من جانب العقل . وقد نبه ديكارت نفسه الى المعانى المختلفة التي أطلقها على الحرية وتبين أن هناك سلماً متدرجاً من حرية عدم الاكتراث التي هي أدنى أشكال الحرية في الانسان الى الفعل الحر الذي يصدر عن نور الفهم . ويقول جان فال ان علينا أن نلاحظ أيضاً أن ماهو أدنى شكل من أشكال الحرية في الانسان ليس في حد ذاته أدنى أشكال الحرية على الاطلاق، حيث أن الله يحدد نفسه بدون دوافع وبدون أن يلقي انتباهها للحقائق الخالدة لأنه هو نفسه المصدر الحر لهذه الحقائق .

أما ليبنتز فهو يعرف الحرية . بأنها تلقائية الكائن العاقل . . غير أن جهود ليبنتز في هذه الناحية بلا جدوى . . فبمقتضى مذهبه ان كل ما يحدث في الذرة الروحية monad انما يتحدد بماضى الذرة الروحية وكل ما يحدث للذات انما يستوعب في مفهوم الذات . ومثل هذا المذهب لا يترك أملاً كبيراً لامكان وجود الحرية .

وبالنسبة لكانت فانه يذهب الى أن جميع أفعالنا محددة . ولكن لما كنا نعرف فانه يترتب على هذه المعرفة أن الزمن والمكان لا وجود لهما في حد ذاتهما ، فالزمن شكل يوجد فهمنا لتنظيم التجربة . وان صوت الواجب الذي نسمعه في أنفسنا انما يقول لنا أننا أحرار ، وهذا الصوت موجه الى كائن يستطيع اما أن يطيعه أو يعصيه . ونحن نعرف أن الأشياء في ذاتها خارج الزمن ، وكل واحد منا هو شيء في ذاته . ومن هنا فلا توجد دوافع محددة لأي من أفعالنا طالما أن الفعل هو فعل من أفعال الشيء في ذاته . ومن هنا فعند كانت أن فعلنا الحاضر لا يحدده فعلنا الماضي ، غير أن فعلنا الحاضر شأنه شأن فعلنا الماضي هو تأمل ، هو صدى الفعل

الذي نشيد به وجودنا خارج الزمن ، ومن هنا نتبين أن كانت قد ترك للجبرية عالم الظواهر واحتفظ بالحرية لعالم الأشياء في ذاتها . ومن هنا ألغى كانت تجربة الحرية في حياتنا وجعلها قاصرة على حياتنا الخالدة المجهولة بالنسبة لنا .

ويحلل جان فال الحرية عند المفكرين الثلاثة ويصل الى أن ليبنتز إنما يستبعد في الممارسة الحرية التي أكدها في النظرية ، وكانت لم يعطنا الحرية في هذا العالم ، وديكارت يتصور الحرية القصوى على أنها الجبرية المطلقة القائمة على نور العقل .

فاذا أتينا الى برجسون فاننا نجده قد ذهب شوطا بعيدا في نقد النظريات المعتادة للحرية والجبرية . فقد أفضت به ملاحظته للحياة العقلية الى نبذ رأى رينوفييه المؤمن بتقطع الزمن . وأرجع برجسون خطأ كانت الى أنه لم يدرس بعناية حقيقة الزمن حيث أن الزمن في رأيه ليس شكلا من أشكال الفهم شأنه في هذا شأن المكان التصوري ، وان تصور الحرية خارج الزمن كما فعل كانت ليس تصورا لها على الاطلاق ، بل هو قضاء عليها . واذا كانت الحرية ستوجد فهي انما توجد في حياتنا الزمنية . وعند برجسون أنه نظرا لأن هذه الحياة أساسا في جوهرها هي الزمن ، الزمن المحسوس والذي يسميه الديمومة *duration* فأنفسا أحرار . . ولا توجد عند برجسون لحظة منفصلة عن الأخرى . . ومن هنا لا توجد لحظات . . بل لا يوجد الا تدفق الديمومة . . ومن ثم فإن حقيقة الزمن الحقيقي هي التي تسمح لنا بتأكيد الحرية ، وبالتالي تسمح لنا بتأكيد المستقبل ، تأكيد آفتاحية المستقبل . ويرتب برجسون على هذا أنه لا يمكن اصدار أحكام على المستقبل . وقد رأى جان فال في هذا أن كل مايسمح لنا من حرية للحديث عن الحرية هو أن نقول انه مستحيل الحديث عنها ، ومن ثم يقضى برجسون على محاولته لتعريف الحرية . وان كان قد حاول اعطاء بعض التعاريف لها عندما يقول ان الفعل يكون حرا عندما تكون علاقته بمبدعه مماثلة لعلاقة العمل الفني بمبدعه أو عندما ينضج الفعل داخلي أشبه بالثمرة وهو ما يسميه برجسون خلق أنفسنا بأنفسنا . .

ويرى جان فال أن أكثر الفلاسفة المحدثين تأثيرا بالنسبة لمشكلة الحرية هم أولئك الفلاسفة الذين ينطلقون من كيركجورد

الذى أصر على حقيقة الامكانية وكانت الحرية ضرورية عنده حتى يكون للفعل الأخلاقى ولل فعل الدينى معناه الكلى . وان مفهوم الخطيئة انما يتضمن اختيارا حرا من بين الممكنات . وأكد هيدجر أن الحرية مرتبطة بطبيعة الانسان الذى هو الكائن الذى على علاقة دائمة بالمستقبل وأنه دائما قدام نفسه . ومن هنا فان الوجود الانسانى هو هذا الانقذاف الذاتى وبهذا ربط هيدجر بين الحرية والزمن كما فعل برجسون .

هذه هى الأرضية الفلسفية التاريخية التى وجد سارتر نفسه فيها . . . فما هو الجديد الذى أضافه ؟ وهل استطاع أن ينقل المشكلة خطوة أبعد مما فعل غيره من المفكرين السابقين ؟

لكى يمكن تقديم المفهوم الذى أسسه سارتر عن الحرية يحسن أن نتبين نقط انطلاق سارتر الى المشكلة ذلك أن نقط الانطلاق ستحدد المسار الذى سيتخذه سارتر وسيترتب عليه ما اذا كان قد وصل الى مفهوم سليم للحرية أم لا .

لقد أقبل جان بول سارتر على مشكلة الحرية بفعل من أفعال النفى . . . وربما كان الاقبال عليها بفعل من أفعال النفى هو المسئول عن وصوله الى تصور الحرية على أنها شكل من أشكال النفى . . . لم تكن نقطة انطلاق سارتر الى المشكلة من التأمل النظرى المحض ، وهذه هى الإضافة الجديدة التى أضافها سارتر لمن درس مشكلة

الحرية من سابقه ومعاصريه ، بل كان الانطلاق هو من أرض الواقع المعاش . . . وكان الواقع المعاش عنده هو الماركسية ، لا النظرية ، بل العملية . . . الحضور الثقيل للطبقة العاملة وحقيقة البروليتاريا التى لا يمكن انكارها . . . انطلق سارتر من أن ارادة التغيير فى مجتمعه سيحققها الواقع العملى للبروليتاريا . . . الطبقة الثورية التى ستحقق الثورة . . . لكن كيف تستطيع هذه الثورة أن تتحقق ؟ أو بمعنى أدق كيف يمكن أن يصبح العامل ثوريا ؟ « بالابتعاد الخالص عن نفسه وعن العالم يستطيع العامل أن يضع معاناته على أنها معاناة لا تحتل ، وبالتالي (يستطيع أن يجعل منها الدافع) لعمله الثورى » (١) ومن هنا جاء اهتمام سارتر بمشكلة الحرية . . . انه يريد بها أن يؤسس للعامل ثورته القائمة على الفعل . . . ومن

(1) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness, p. 436.

هنا جاء هجومه على المادية الجدلية حيث تصور أنه لا يوجد مكان
للحرية فيها .

لقد فرق سارتر بين ماركسية ماركس التي تتيح مجالا
للإنسان في الجعل الاجتماعي والتاريخي وبين ماركسية الماركسيين
وبخاصة الستالين منهم الذين هم في نظره إنما يجعلون الظروف
التاريخية والاجتماعية هي العامل الوحيد في الثورة . . ان سارتر
فضل بدل أن يتعمق ماركسية ماركس في بدء حياته أن ينفيها وأن
يبتدع الفلسفة الوجودية التي هي في رأيه المذهب الوحيد الذي
يؤسس الحرية . . ثم بعد هذا التأسيس سيندمج المذهبان في
مركب جديد يعمل على أحداث الثورة .

اذن فالهدف من بحث الحرية عند سارتر ليس هو التوصل
الى مفهوم نظري مجرد لها ، بل الوصول الى مفهوم عملي لها يساعد
على الفعل والعمل . . فما هو هذا المفهوم ؟ وهل يستطيع هذا
المفهوم حقا أن يساعد على العمل ؟

إذا كان سارتر قد انطلق من أن المادة عند الماركسيين - كما
تصور - خالية من الحرية ، فان الحرية توجد في مكان آخر غير
المادة . واذا كانت مشكلة المشاكل عند كانت هي كيف تكون
القضية تركيبية أي منطلقة من التجربة وقبلية في الوقت نفسه أي
سابقة على التجربة ، فان مشكلة المشاكل عند سارتر هي كيف
يكون الإنسان مشروطا بالظروف البيئية والطبقية والعرقية
والاقتصادية وفي الوقت نفسه لا يكون نتاج كل هذه الشروط . .
« اننا نرفض أن نتوزع بين الأطروحة والنقيض . اننا نتصور من
دون ما صعوبة أن الإنسان يستطيع أن يكون على الرغم من أن
وضعه يشترطه كليا ، مركزا لعدم تحديد لا يمكن ارجاعه (١) ، ان
سارتر يطرح الأزمة التي يمر بها الإنسان المعاصر وذلك في تقديمه
لمجلته الأزمة الحديثة عام ١٩٤٦ . يقول : « هكذا يبدو الوعي
المعاصر يمزقه التناقض . فالذين يتمسكون قبل كل شيء بكرامة
الشخص الإنساني ، بحريته ، بحقوقه غير القابلة للفسخ ، يميلون
من هذه الناحية بالذات الى التفكير حسب الروح التحليلية التي
تدرك الأفراد خارج شروط وجودهم الحقيقية ، والتي تمهرهم

(١) جان بول سارتر : مواقف الجراء الاول - ص ٢٢ .

بطبيعة ثابتة مجردة ، والتي تعزلهم وتنعامي عن تضامنهم ، في حين أن من فهموا جيدا من جهة أخرى أن الإنسان متأصل في الجماعية ، ومن يريدون أن يؤكدوا أهمية العوامل الاقتصادية والتكنيكية والتاريخية يرتمون في أحضان الروح التركيبية التي تنعامي عن الأشخاص لا ترى إلا الزمر . ويتجلى هذا التناقض على سبيل المثال في الاعتقاد الشائع جدا بأن الاشتراكية بعيدة كل البعد عن الحرية الفردية وعلى هذا فمن يتمسكون باستقلال الشخص سيجمدون عند ليبرالية رأسمالية ، نتائجها المشؤومة معروفة ، ومن ينادون بتنظيم اشتراكي للاقتصاد سينادون به باسم استبدادية كلية . والاستياء الحالي راجع إلى أنه ما من إنسان يستطيع أن يقبل بالنتائج العضوى لهذه المبادئ » (١) . وإذا كان كانت قد هجر التجربة هجرانا تاما لكي يؤسس القبلية على شكل قوالب وأفكار للمكتى الفهم والعقل فإن سارتر لم يهجر التجربة هجرانا تاما في الظاهر « ان هدفنا هو بالضبط أرساء مملكة الإنسان كنموذج للقيم يتمايز عن العالم المادى لكن الذاتية التي نعترضها كميّار للحقيقة ليست ذاتية فردية ضيقة نظرا . . لأن الفرد لا يكتشف ذاته في الكوجيتو فحسب ، بل يكتشف أيضا ذوات الآخرين » (٢) غير أننا سنتبين بعد قليل أن التأمّل سرق سارتر بالفعل وجعله يهجر التجربة هجرانا تاما . . ومن ثم يقضى أحد القطبين على القطب الآخر مع أنه « نرفض أن تتوزع بين الأطروحة والنقيض » . . وما صرح به لولفريد ديزان عام ١٩٥٦ : « لا أزال أعتقد أن الحرية الفردية كلية وذلك إذا ما تحدثنا أنطولوجيا ، ولكن من جهة أخرى أنا أزداد اقتناعا بأن هذه الحرية مشروطة وتحددها الظروف » (٣) .

فما هي ياترى هذه الحرية التي تعد الشغل الشاغل لسارتر في حقبة كبيرة لحياته والتي لاتزال سائدة عنده حتى الآن وان كانت بصورة مخففة ؟ هل الحرية يمكن تعريفها ؟ من الواضح أن التعريف لابد أن يكون تعريفا بالماهية ، فهل للحرية ماهية ؟ ان سارتر ينفي هذا بصراحة : « ان وصف شيء هو عملية جعله واضحا بالاشارة الى أبنية ماهية معينة » . . والآن ان الحرية ليس لها ماهية . . الحرية تجعل نفسها فعلا ، ونحن نحصل عليها عبر الفعل

(١) المصدر السابق : ص ٢٠ - ٢١ .

(2) Sartre, J.-P. : *Existentialism and Humanism*, p. 45.

(3) Desan, W. : *The Tragic Finale*, p. XVI.

الذى تنظمه مع الأسباب والدوافع والغسايات التى يتضمنها الفعل « (١) .٠٠ الحرية اذن عند سارتر لا ماهية لها ، انها أساس كل الماهيات حيث يكتشف الانسان بها جميع الماهيات وذلك بتجاوزه لنفسه » الحرية هي أساس كل الماهيات حيث أن الانسان يكشف الماهيات الأرضية المتشابهة بتجاوز العالم تجاه امكانياته « (٢) .

ان سارتر يميز بين نوعين من الحرية : حرية الفهم والتدبر والحرية - بمعنى الخلق الانساني .٠٠ « ان اختبار حريتك فى عالم الفعل أو النشاط الاجتماعى والسياسى أو الخلق الفنى شيء ، واختبارها فى فعل الفهم والاكتشاف شيء آخر » (٣) وهو يرى أن المفكرين - تحت تأثير ديكارت - قد ركزوا على المعنى الأخير للحرية .٠٠ يقول فى مقالته عن « الحرية الديكارتية » : « وهذا هو السبب الذى يدفعنا نحن الفرنسيين الذين تعمسودوا العيش على الحرية الديكارتية لمدة ثلاثة قرون الى أن نفهم ضمنا بـ (الارادة الحرة) ممارسة (التفكير) المستقل أكثر مما أن نفهم منها انتاج الفعل الخلاق وتوصل فلاسفتنا فى النهاية - كما فعل ألان Alain - الى التوحيد بين الحرية وفعل اصدار الحكم » (٤) ومن هنا فان سارتر لا يدرس الحرية حقا وانما هو يريد دراسة التحرر ، فعل ممارسة الحرية حيث أن الحرية « ليست سوى الحركة التى يؤسس بها الانسان دائما نفسه ويحررها . لا توجد حرية معطاة . على الانسان أن يحرز نصرا داخليا على عواطفه وجنسه وطبقته وأمته وعليه أن يقهر الرجال الآخرين مع قهره لنفسه » (٥) هذا هو القصد عند سارتر لكننا سوف نتبين بعد قليل كيف سينتهى بها الى أن تكون « حرية ، وليس تحريرا » (٦) .

ليس الانسان عند سارتر حرا فحسب ، بل هو أيضا الحرية .٠٠ فكيف توصل سارتر الى هذا ؟ لنبدأ منذ البداية عنده : الانسان هو الكائن القادر على القاء أسئلة ومعنى السؤال امكان عدم معرفتى بالشئ الذى أسأل عنه وامكان أن ألقى جوابا بالنفى على سؤالى .٠٠ وهذا يعنى أنني محاط بالعدم من جهتين : العدم من ناحية المعرفة ،

(1) Sartre, J.-P.: Being and Nothingness, p. 438.

(2) Ibid, p. 438.

(3) Sartre, J.-P.: Literary and Philosophical Essays, p. 169.

(4) Ibid, p. 169.

(5) Sartre, J.-P.: What is Literature?, p. 49.

(6) Desan, W.: Tragic Finale, p. 184.

والعدم من ناحية الكينونة .. بل ان اجابتي عن سؤال بأنه هذا (وليس) ذاك انما يفترض أيضا عدما من ناحيته التعيين .. وهكذا فاننى مخلوق يحيط به العدم من كل الجهات .. وهذا العدم يفصلنى عن العالم الخارجى .. واذا استخدمنا مصطلحات سارتر فاننا نقول ان الكينونة لذاتها التى هى انا محاطة بقوقعة من العدم تفصلها عن الكينونة فى ذاتها .. فاذا فحصت الكينونة لذاتها فماذا أجد ؟ ان الشيء لذاته هو الوعى « ومن طبيعة الوعى ان يكون قصديا وان الوعى الذى يكف عن أن يكون راعيا بشيء ، انما يكف - لهذا السبب - عن الوجود » (١) .. فما هو مضمون الوعى ؟ الوعى ليس له مضمون حيث أنه نفى للشيء فى ذاته « اذا كان الوعى يوجد فى حدود المعطى ، فهذا لا يعنى أن المعطى يحدد الوعى ، الوعى هو نفى محض وبسيط لما هو معطى » (٢) وهذه هى الاضافة الجديدة التى اضافها سارتر لهوسرل .. ان جوهر الوعى هو القصدية .. انه لا يشتغل على نفسه ، بل يشتغل على الشيء فى ذاته .. « ان الشيء لذاته هو نوع من غيبة الكينونة (الكينونة فى ذاتها) انه ثقب فى الكينونة كما يسميه سارتر ، نقص الكينونة ، وبسبب هذا (الثقب) فان حادثا هائلا يحدث للكينونة فى ذاتها » (٣) .. ان الوعى اذن لا يضيف شيئا كما لاحظ شامبنى فى كتابه : « مراحل على طريق سارتر : ١٩٣٨ - ٥٢ » : « الوعى لا يضيف (شيئا) ، انه يضيف العدم » (٤) .. الوعى بلا محتوى ، وهو متجه الى الخارج « الوعى يتحدد بالقصدية ، والوعى بالقصدية انما يتجاوز ذاته » (٥) لقد تأمل سارتر فى عبارة ديكرت المشهورة : « انا أفكر اذن فانا موجود » فماذا وجد ؟ لقد تبين سارتر أن هذا الكوجيتو ليس هو الكوجيتو البدئى وانما هناك كوجيتو سابق عليه .. ذلك أن الكوجيتو الديكارتي انما يفكر فى أنه يفكر فى شيء .. أى أنه تأمل التأمل وعند سارتر هناك كوجيتو آخر سابق على مرحلة التأمل هو ما يسميه سارتر الكوجيتو البكر أو السابق على التأمل pre-reflexive cogito ذلك على أساس « ان الوعى الذى يقول (انا أفكر) هو بالدقة ليس الوعى الذى يفكر » (٦) وأن هناك وعيا آخر

(1) Sartre, J.-P. : The Psychology of Imagination.

(2) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness, p. 478.

(3) Desan, R.W. : The Tragic Finale p. 129.

(4) Champign J.-P. : Stages on Sartre's Wag p. 2.

(5) Sartre, J.-P. : The Transcendence of the Ego p. 38.

(6) Ibid, p. 45.

يشتغل على العالم الخارجى . . وان وعيك ليس هو العالم » انك تعرف تماما أن الشجرة ليست أنت ، وأنت لا تستطيع أن تدخلها أحشاءك المظلمة وأن المعرفة لا يمكن مقارنتها بالتملك اللهم الا اذا تحليلنا من الأمانة . والوعى فى الوقت نفسه انما يخلص نفسه من الشوائب ، وهو جلى أشبه بالهواء الشديد ، وما فيه من شيء سوى حركة يهرب بها من نفسه وسوى تفلت لحارج النفس ، واذا حدث المستحيل وولجت الى (داخل) الوعى فانك ستتعرض لزوجة تلقى بك الى الخارج ، قرب الشجرة ، وسط الأثرية نظرا لأن الوعى ليس من (الداخل) ، انه ليس شيئا سوى ماهو خارج عن ذاته وأن هذا التهرب المطلق ، هذا الرفض من أن يكون له جوهر هو الذى يكونه باعتباره وعيا . (١) كما أوضح فى مقالته : « فكرة أساسية فى فينومينولوجيا هوسرل : القصدية » . .

فلماذا هذا الاهتمام بتفريغ الكينونة لذاتها من كل محتوى ؟ وذلك حتى تتجه الى الخارج ويكون جوهرها العمل والقيام بعمليات النفس والسلب من التحطيم الى التساؤل الى اصدار الأحكام السلبية الى سوء الطوية bad-faith وكما لاحظ ولفريد ديزان : « ان الكينونة لذاتها انما تلعب باستمرار (لعبة) السلب » (٢) لقد أصبحت النفس عند سارتر هي العدم ، أصبحت فاعلية ، فاعلية عادمة . . وبهذا « لم يحدث فى فكر الغرب من قبل أن أحيطت النفس بمثل هذا السلب . وعلى الانسان أن يرجع الى الشرق ، الى الفيلسوف البوذى ناجارجونا (حوالى ٢٠٠ قبل الميلاد) بمذهبه فى عدم جوهرية النفس Anatma حتى نلتقى بقائمة السلوب التى يضعها سارتر . والنفس فى الحقيقة فى تناول سارتر كما فى البوذية ، هى فقاعة ، والفقاعة لا مركز لها » (٣) . . وهكذا أصبح الوعى عند سارتر هو الفاعلية ، الفاعلية السالبة القادرة على أن تقول لا وإن « هذه القدرة على النفس لا تحدث فجسب فى التساؤل والتهديم والحكم السلبي ، بل يذهب سارتر الى أنها تحدث فى كل فعل للمعرفة مهما كان » (٤) . . وهكذا استحال العدمية الى ارادة عمل بحكم القصدية والاتجاه الى الخارج ، نحو الأشياء « الفقاعة فارغة

(1) Sartre, J.-P. : Situations I p. 33.

(2) Desan, W. : The Tragic Finale p. 18.

(3) Barrett, W. : Irrational Man. A Study In Existential Philosophy, p. 220.

(4) Desan, W. : The Tragic Finale p. 19.

وبستنهار ، ومن ثم فان مايبقى لنا ليس سوى الطاقة والعاطفة لتمديد
الفقاعة « (١) ومن هنا فان « العدم يقبع ملتفا في قلب الكينونة -
أشبه بالدودة » (٢) .

لماذا كل هذا الجهد أذن عند سارتر لاثبات أن جوهر الوعي
هو الحرية ، هو الفاعلية السالبة ؟ لقد لاحظ سارتر مقدار الاغتراب
الذي يعاني منه الانسان ، لقد لاحظ كما لاحظ ماركس من قبل :
« في المرحلة الحالية لتاريخنا ، نجد أن القوى المنتجة دخلت في
صراع مع علاقات الانتاج . والعمل الخلاق أصبح مغتربا ، ولم يعد
الانسان يتعرف على نفسه في انتاجه ، وان عمله المستوعب يبدو له
كقوة معادية . ولما كان الاغتراب يأتي نتيجة هذا الصراع فان
الاغتراب هو حقيقة تاريخية ولا يمكن جبره ورده الى أية فكرة » (٣)
وهو على أساس اغتراب الانسان سيصبح الانسان سؤالا مطروحا
أمام نفسه . . . « حتى يمكن لفكرتين مثل التشيؤ والاغتراب أن يكون
لهما معناهما الكامل فمن الضروري أن يكون السائل والمستول
واحدا » (٤) .

لقد أجهد سارتر نفسه كثيرا حتى يوحد بين الحرية والعدم
وذلك حتى يصل الى أن الحرية بطبيعتها سالبة « نستطيع أن نتبين
كيف أن الحرية السارترية سالبة نظرا لأنها قائمة على
العدم » (٥) . ان سارتر ينظر الى «شكل الحرية لا الى «محتواها» . .
وشكل الحرية قائم على النفي . . قائم على أن تقول لا . . وعلى هذا
رتب سارتر أن الفرنسيين لم يكونوا أكثر حرية في وقت ما عما
كانوا عليه زمن الاحتلال كما أوضح في مقالته المشهورة : «جمهورية
النصت » . . يقول سارتر : « اننا لم نكن أحرارا قط بمثل ما كنا
في ظل الاحتلال الألماني » (٦) وذلك أن « سر الانسان ليس عقدة
أوديب أو عقدة النقص فيه ، بل حدود حريته نفسها ، مقدرته على
مقاومة أشكال التعذيب والموت » (٧) أن حريتنا اليوم ليست

-
- (1) Barrett, W. : Irrational Man. p. 220.
 - (2) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness p. 21.
 - (3) Sartre, J.-P. : The Problem of Method p. 13-14.
 - (4) Ibid, p. 177.
 - (5) Champigny : Stages on Sartre's Way 1938-52.
 - (6) Sartre, J.-P. : Situations III p. 11.
 - (7) Ibid, p. 13.

شيئا آخر سوى اختيارنا الحر في أن نناضل كي نصبح
أحرارا ، (١) .

اننا لو دققنا النظر في مفهوم سارتر عن الحرية نجد أنه
يخلط بين عدة معان لها . . . معناها من حيث هي فعل . . . ومعناها من
حيث هي قيمة . . . ومعناها من ناحية أنها طبيعة ركبت فينا . . . كما
أنه يتأرجح بين اعتبارها مطلقة وبين اعتبارها مقيدة . . . ولعل
السبب في كل هذا التأرجح أن سارتر لم يدرسها في بعدها الثاني
باعتبارها حركة في موقف . . . حقيقة أنه لا ينسى الموقف لكننا - كما
سوف نتبين بعد قليل - سنرى أنه رد الموقف الى عنصره الطبيعي
لا الى عنصره الاجتماعي . . . وهو في كل هذا الخلط وكل هذا
التأرجح انما يدور في فلك القطبين : الحرية والاشتراكية اللذين
يخفت صوت أحدهما أحيانا فيعلو صوت الآخر . . .

لقد وضع سارتر المشكلة وضعا خاطئا منذ البداية . . . يقول :
« الانسان لا يستطيع أن يكون عبدا أحيانا وأحيانا أخرى حرا ، اما
أنه حركية والى الأبد أو أنه ليس حرا على الاطلاق » (٢) . . . وواضح
من هذا النص أن سارتر أخطأ عندما طرح الحرية طرحا « مطلقا » . . .
ان الانسان محاط بأشياء طبيعية تسير وفق قوانين معينة خاصة
بها . . . فهل اذا استجاب الانسان لهذه القوانين يكون عبدا ؟ . . .
والانسان الخادم في علاقته مع سيده ، انه يستطيع أن يثور . . . فهل
اذا أطاع هذا العبد قوانين الطبيعة في معاملته للأشياء لا يكون حرا
اذا ثار على سيده ؟ ألا يمكن أن يكون عبدا وحرا في آن واحد ؟
ولنعدل العبارة قليلا فنقول : انه يستطيع أن يتمشى مع قوانين
الطبيعة ولا يمنعه هذا من الثورة والتمرد على عبوديته . . . وبهذا
يمكن أن يكون الانسان مقيدا وحرا في الوقت نفسه . . . وسارتر
قد خلط بين الضرورة والارغام « فالعكس الصحيح للحرية ليس
الضرورة ، بل الارغام . . . أن تكون حرا يعنى من الناحية السلبية
(ألا تسلك تحت الارغام) » (٣) .

ثم ان التوحيد بين الحرية وعدم القدرة على التنبؤ مسألة وقع
فيها سارتر في الخطأ كما وقع فيها معظم الذين سبقوه من المفكرين .

(١) جان بول سارتر : مواقف - الجزء الثالث - ص ١٥٠ .

(2) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness.

(3). Heinemann, F.H. : Existentialism and Modern Predicament
p. 113.

يقول سارتر : « ان مانسميه بالحرية ان هو الا ذلك القطاع من عدم قابلية التنبؤ الذى ينفصل على هذا النحو عن الحقل الاجتماعى ، كما أن الشخص ليس شيئا آخر سوى حريته » (١) . انه الخطأ القائم فى اقامة تعارض بين الحرية والعلية Causality وربما كان الخوف من رد الحرية الى العلية هو جوهر فهم سارتر للحرية ، وربما كان هو المسئول أساسا عن كل الأخطاء التالية . . . يقول سارتر عن الحرية فى مقاله « رد على ألبير كامو » : « انها كائنة أو غير كائنة : لكنها اذا كانت كائنة فانها تفلت من تسلسل المعلولات والعلل » (٢) . حقيقة أننى أستطيع أن أحمل الكوب الممتلئ وفتحته الى أعلى أو الى أسفل . . . أنا فى كل منهما حر ، ولا يمكن التنبؤ بما سأفعله . . . لكننى اذا كنت أعرف من قبل قانون الجاذبية واننى اذا حملت الكوب الممتلئ وفتحته الى أسفل فان الماء سيسقط على الأرض . . . ثم حدث وحملت الكوب وفتحته الى أسفل فان قانون الجاذبية ، أو العلية ، ليس هو الذى قضى على حريتى ، بل ان حريتى هى التى قضت على نفسها حيث قضت على امكانية احتفاظى بالكوب وفتحته الى الأعلى . وبه الماء . . . والعكس صحيح أيضا . . . فاذا كنت أريد أن أسقى الزرع فى الأصيص فان على أن أميل الكوب . . . أنا حر فى ألا أميل الكوب أولا . . . ولا يمكن التنبؤ بهذا قطعيا . . . لكن اختياري للفعل المعادى لاحتياجاتى هو قضاء فى الوقت نفسه على حريتى . . . ان سارتر لم يزل يتحرك ، داخل الماركسية التى يريد غزوها من الداخل على حد تعبيره ، من داخل الفكر المثالى الذى يريد أن يعلو عليه . . . انه يلجأ الى تلك النزعة التحليلية التى أدانها هو نفسه باعتبارها جوهر المنهج لدى الطبقة البورجوازية لتشويش الوعي الثورى . . . ان سارتر يخشى للغاية على الحرية الانسانية ويخشى أن ترد الى النظام الطبيعى . . . « ان ما نسميه الحرية هو عدم قابلية رد النظام الثقافى الى النظام الطبيعى » (٣) فمن قال بأن الحرية هى ردها الى النظام الطبيعى ؟ لكن عدم ردها للنظام الطبيعى لا يعنى أن النظام الطبيعى (متطاحن) معها . . . كل ما هنالك أنه (مختلف) عنها . . . وأن كليهما فى خدمة الانسان . . .

ثم ان سارتر يقع فى التناقضات . . . اذا كان الشيء لذاته هو

(١) جان بول سارتر : مواقف الجزء الاول - ص ٢٢ .

(٢) جان بول سارتر : مواقف الجزء الثانى - ص ١٤٨ .

(٣) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 153.

العدم هو الحرية حيث ان « الحرية في أساسها تتطابق مع العدم الذي هو. في قلب الانسان » (١) فكيف يمكن للعدم الذي هو (لا شيء) أن يصبح (فعلا) ، (حرية) . . . أى يصبح (شيئا) ؟ انه خطأ من أخطاء سارتر الشائعة وخاصة في كتابه (الكينونة والعدم). وهو فكرة التساوى بين المصطلحات التي لا يثبتها بالواقع المعاش بل يثبتها بالمنطق الرياضي والمنطق الارسطي اللذين قال هو عنهما في كتابه « نقد العقل الجدلي » انه درسهما بالتفصيل ابان دراسته بالجامعة . . .

لقد وقع سارتر في مأزق كبير عندما جعل الحرية مساوية للعبث . . . وذلك على أساس ان الحرية تخلق نفسها وليست أساسا لنفسها . . . « الاختيار . . . عبث . . . وهذا لان الحرية هي (اختيار) كينونتها وليست (أساس) كينونتها » (٢) فادق ألا يكون لكينونة الانسان أساس على وبين أن أجعل من كينونته عبثا . . . وسارتر انما يخلط بين الغاية والوسيلة . . . ان جوهر فلسفته جميعا أن ما يريد أن يحققه الانسان هو أن يخلق كينونته لانه نقص أى انه يريد أن يخلق ماهيته انطلاقا من واقعة وجوده . . . فاذا سلمنا بهذا فكيف تصبح الحرية لا الكينونة هي الغاية؟ بمنطق سارتر كان يجب أن تكون الحرية هي وسيلة لتحقيق كينونة الانسان ومصيره لكن سارتر تمشيا مع التحليل المنطقي الشكلي الارسطي انما يوحد بين الحرية والغاية . . . لما كانت الحرية متطابقة مع وجودى فانها أساس الغايات التي سأحاول الحصول عليها سواء بالارادة أم بالجهود العاطفية » (٣) . . . ولما كان الوعي عند سارتر هو الكوجيتو السابق على التأمل وكانت الحرية هي هذا الوعي فان الحرية تصبح هي الكوجيتو السابق على التأمل . . . انها تصبح التلقائية وتصبح هذه التلقائية في الوقت نفسه هي الغاية ، هي غاية الغايات ، ومن ثم « يتخلط بين التلقائية الطبيعية والحرية الاخلاقية وزيادة على ذلك فانه يفهم هذه التلقائية على انها تلقائية سالبة » (٤) . . . قد يكون أحد جوانب الحرية هو أن نقول لا . . . لكننا عندما نقول لا - انما في الحقيقة نقصد نعم . . . فأنا عندما أقول

(1) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness p. 440.

(2) Ibid, p. 479.

(3) Ibid, p. 444.

(4) Heinemann, F.H. : Existentialism and Modern Predicament p. 127.

لا للاستعمار أقصد أن الاستقلال رائع .. وعندما أقول للرجعية لا أقصد أن أقول نعم لقوى التقدم .. وعندما أقول لا للرأسمالية أقصد أن أقول نعم للاشتراكية .. وسارتر في تحليله للحرية ينسى (النعم) المتضمنة في (ال «لا») وبهذا نتبين أن «الحرية السارترية» سالبة نظرا لأنها قائمة على العدم (١) .. ان الحرية عند سارتر ينزع عنها طابع التدبر وتصبح أشبه بالغريزة في الإنسان .. وإذا كان سارتر ينفي أن هناك طبيعة ثابتة للإنسان ومن هنا فإنه يخلق نفسه بنفسه ، إلا أنه ناقض نفسه وأثبت طبيعة ثابتة للإنسان هي الحرية .. وأصبحت « هذه الحرية لا تخدم أية قيمة أخرى » أنها هي نفسها قيمة قصوى ، (٢) .. ان الحرية هي التي تضع الحرية .. تفترضها ثم تصبح هي البرهان والنظرية .. « وكما أن الكريتي يناقض الصدق في عبارته (ان كل الكريتيين كذابون) فان العبارة الوجودية عن الحرية المحض تحطم نفسها بمجرد أن تضعها (٣) .. وبدل أن تصبح الحرية (الخلق) كما يريد سارتر ، تصبح هي (القدر) الذي يريد أن يقاومه .. ذلك أن سارتر يقول : «الإنسان محكوم عليه أن يكون حرا » محكوم عليه لأنه لم يخلق نفسه ، ومع هذا فهو حر ، وبدءا من اللحظة التي قذف به فيها الى العالم فإنه مسئول عن كل شيء عمله » (٤) وهو ما قاله من قبل في (الكينونة والعدم) : « اننا محكوم علينا بالحرية .. مقذوفون الى الحرية ، أو كما قال هيدجر باننا مهجورون abandoned » (٥) لقد نفى الجبرية، لكنه عاد الى اثباتها بفعل النفي نفسه «لا توجد جبرية - الإنسان حر ، الإنسان هو الحرية » (٦) .. ولكننا عند سارتر مجبرون بهذه الحرية نفسها .. مجبرون على أن نختار في كل لحظة .. « لا توجد حدود لحريتي الا الحرية نفسها ، أو اذا شئت اننا لسنا أحرارا في أن نكف عن كوننا أحرار » (٧) .. لقد نفى سارتر في بداية الفصل الذي كتبه عن الحرية في (الكينونة والعدم) إمكان قيام تعريف لها .. وانتهى بتعريفها وان كان عرفها بنفسها .. وكما لاحظ ايميه باتري Aimé Patri بحق « ان الحديث عن (قضاء) و

-
- (1) Champigny : Stages on Sartre's Way 1938-52 p. 63.
 - (2) Desan, W. : The Tragic Finale p. 186.
 - (3) Ibid, p. 165.
 - (4) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism p. 34.
 - (5) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness p. 485.
 - (6) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism p. 34.
 - (7) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness p. 439.

(ضرورة) الحرية هو بكل بساطة عود الى فلسفة الماهيات التي حاول سارتر بكل طاقته أن يهرب منها ، (١) .

ان هذه الحرية التي يثبتها سارتر للانسان ويلصقها بطبيعته لا يملئ الانسان - في رأيه - منها فكاكا . . وهذا هو ما يسبب للانسان القلق . . لقد كان القلق عند هيدجر يعنى انزلاق الوجود في هوة العدم . . أما القلق عند سارتر فهو قريب من القلق عند كيركجورد الذى يعنى مواجهة لممكناتى . . ان القلق يعنى عند سارتر اننى مفتوح على المستقبل دون قيد أو شرط . . بل هو يعنى شعور المرء بمستقبله كما قال هو نفسه فى (الكينونة والعدم) . . وهذا القلق فى رأيه لا يعنى الا أن الناس يحاولون أن يهربوا من حريتهم ، من قدرتهم على الاختيار . . ومن هنا فان الحرية مرعبة والناس انما يهربون من هذه الحرية المرعبة . . يهربون . . حسنا، ولكن الى أين ؟ يقولها سارتر : الى أنفسهم . . فهل الحرية حقا هي هرب الى النفس ؟ وأليست النفس عدما عنده ؟ فهل الحرية بهذا هي هرب الى العدم ؟

يقول سارتر فى عام ١٩٤٦ وهو يقدم لمجلته (الازمنة الحديثة) . . يقول عن الانسان «انه هو الذى يمنح البروليتاريا بحرية مستقبلا من الدل لا نهاية له أو مستقبلا من التقدم والنصر حسبما يختار نفسه مستسلما أو ثوريا » (٢) . . اذن الحرية عند سارتر ليست هربا الى العدم ، وانما هي هرب الى الفعل ، فما هو مضمون الفعل عنده ؟

« أن تعمل يعنى أن تغير شكل العالم ، أى التنظيم وفق غاية » (٣) . . فما هي هذه الغاية ؟ الغاية هي الحرية . . فكأن عند سارتر أن الفعل هو تنظيم العالم وفق الحرية . . ولما كانت الحرية عند سارتر هي التلقائية فكأن الفعل هو تنظيم العالم وفق التلقائية . . التنظيم والتلقائية . . التناقض دائما الذى نلتقى به أينما حللنا مشكلة الحرية عند سارتر . .

فهل الفعل عند سارتر قائم على دافع أو باعث ؟ « من المستحيل أن نجد فعلا بدون دافع ، لكن هذا لا يعنى اننا يجب أن

(1) Quoted from Desan, W. : The Tragic Finale p. 162.

(٢) جان بول سارتر : مواقف - الجزء الاول - ص ٢٢ .

(3) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness p. 433.

نستنتج أن الدافع يسبب الفعل ، ان الدافع هو جزء متكامل مع الفعل « (١) . ٠٠ أى أن الانسان بر(ياه وبأهدافه هو الذى يصبغ الدافع بصبغة أنه دافع ٠٠ بل حالما يحدث الفعل لا يكون هناك مجال للحديث عن الدافع حيث «ان نتائج أفعالنا دائما ماتنتهى بأن تهرب منا نظرا لان كل مشروع متعين بمجرد أن يتحقق يدخل فى علاقة مع الكون كله ولان هذا التكثر اللانهائى للعلاقات يتجاوز قصدنا » (٢) ٠٠ فكان سارتر يقول لنا انه بعد أن يحدث الفعل يبحث الانسان عن الدافع والمبرر « انه الفعل الذى يحدد غاياته ودوافعه ، والفعل هو التعبير عن الحرية » (٣) ان سارتر وهو يؤكد على الجانب الذى أهمله الفلاسفة وهو الخلق والعمل قد أهمل الجانب الآخر من مفهوم الفلاسفة وخاصة ديكرت وهو الفعل القائم على التدبر العقل ٠٠ وربما أحس سارتر بهذا عندما عدل من موقفه فيما بعد فى كتابه «نقد العقل الجدلى» عندما قال : « اننا نؤكد ضد الفلسفة المثالية وضد نزع الصفة الانسانية عن الانسان، نؤكد أن جانب الصدفة يمكن أن يتضاءل الى أقصى حد » (٤) ٠٠ فهل يتم الفعل فى الفراغ ؟ ألا يصطدم بعقبات ؟ ان سارتر يعرف تماما أن الفعل انما يمارس فى موقف ، والموقف مليء بالعقبات ٠٠٠ والعقبات عند سارتر خمس هى : المكان ، الماضى ، المحيط ، الآخر ، الموت ٠٠ لكن سارتر لا يقر لهذه العقبات بأنها عقبات حقا فى حد ذاتها ٠٠ انها عقبات فى رأيه بمقدار ما أنظر اليها ٠٠ فعند سارتر « لا توجد عقبة مطلقة ، بل ان العقبة انما تظهر فاعليتها المشتركة من التنوع والمقاومة بالنسبة لوسائله وبالنسبة لقرارى فى التغلب عليها » (٥) ٠٠ فالمكان فى نظر سارتر هو قيد اذا ما اعتبرته كذلك ٠٠ حقا اننى لا أخلق المكان ، لكن شغلى للمكان هو نتيجة تنظيمى للكون ٠٠ انه نتيجة تنظيم من قبل انسان ، بالرغم من أنه « هنا » الا أنه يستطيع أن « يتجاوز » الى « هنا » ٠٠ ان سارتر يذهب الى أن المكان « فى حد ذاته » هو مكان « محايد » ٠ انه ليس عقبة كما أنه ليس عاملا مساعدا لحرية ٠٠ والأمر متوقف على مشروعى بالنسبة لغاية معينة ، وهذا المشروع هو الذى يستطيع أن يجعل من المكان عقبة أو يجعله عاملا مساعدا ٠٠

(1) Ibid, p. 437-438.

(2) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 47.

(3) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness p. 438.

(4) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 6.

(5) Desan, A. : The Tragic Finale p. 109.

والامر كذلك عند سارتر بالنسبة للماضي .. فالماضي يكون ماضيا بحسب ما أنظر اليه .. الماضي لا يستطيع أن يكون قييدا لحريتي ، وانما حسبما أنظر اليه يستطيع أن يكون قييدا لها .. واننى برغم الماضى أستطيع أن أخلق نفسى من جديد فى كل لحظة . وكذلك الحال بالنسبة للمحيط ، أو بمعنى أدق ما يسميه سارتر الاشياء أو الادوات التى تحيط بى .. عند سارتر « أن تكون حرا يعنى أن تكون حرا لكى تعمل أو أن تكون حرا فى العالم . وأن تكون حرا لتعمل يعنى أن تكون حرا لاستخدام الاشياء التى تعد فى حد ذاتها غير مكترثة بالنسبة للعمل . وإذا لم يكن هناك (عدم الاكتراث) هذا فى الاشياء ، فاننى لا أستطيع أن أفعل وبالتالى لن أكون حرا » (١) .. اننا نحتاج الى الاشياء والادوات لكى نعمل ، غير أن مقاومة الآلات لأفعالنا انما تتوقف عند سارتر على حريتنا نفسها ..

والامر كذلك بالنسبة للآخر .. ان الآخر عقبة بمقدار ما انظر اليه .. لكن الآخر لا يكون عقبة الا بحريته نفسها .. ان جوهرى هو الحرية والآخر جوهره الحرية .. ولما كان «الصراع هو المعنى الاصيل للكينونة للآخرين Being-for-others » (٢) فهذا يعنى أن الآخر لا يعد عقبة الا بمقدار ما تضعه حريتي هكذا ..

والعقبة الخامسة هى الموت .. « ان الموت ليس عقبة بالنسبة لمشاريعى ، انه ليس الا مصيرا لهذه المشاريع وهذا ليس لان الموت لا يعد حزيتى بل لان الحرية لا تواجه اطلاقا مثل هذا الحد . أنا لست (حرا فى أن أموت) ، ولكننى انسان فان حر . ولما كان الموت يهرب من مشاريعى لانه لم يتحقق ، فاننى أهرب بنفسى من الموت فى مشروعى نفسه » (٣)

اننا اذا جللنا تناول سارتر لهذه العقبات التى لا يُعتبرها هو عقبات فى حد ذاتها فماذا سنجد فى تحليله؟ لقد اقتصر كل تحليله أولا على تناول العقبات (الفيزيقية) فالمكان والمحيط والموت هى عقبات فيزيقية ، والآخر ينظر اليه سارتر نظرتة الى الاشياء الطبيعية .. حيث انه لا يتناول الآخر فى واقعته بأعتباره كائنا

(1) Ibid, p. 113.

(2) Sartre, J.-P.: Being and Nothingness, p. 364.

(3) Ibid, pp. 547-548.

محسوسا في طبقته وبيئته وحياته الخاصة بل يأخذه في تجريد وإطلاقية ويساوى بهذا بين الإنسان العامل والإنسان البورجوازي ويساوى بين الإنسان المثقف والإنسان الجاهل ، ويساوى بين الإنسان البدائي والإنسان المتحضر ، ويساوى بين الحبيبة والحاكمة ، ويساوى بين القريب والغريب .. والنتيجة أن الآخر سيكون إنسانا عاما مطلقا ومن هنا سيرتب سارتر : أن جوهر العلاقة عنده هو الصراع .. والماضي كذلك كان في الاصل حاضرا وهذا الحاضر مجسد في مكان وبيئنا ومن هنا فان النظر الدقيق الى تناول سارتر للعلاقات يبين أن العقبات التي تناولها قصرها على العقبات الفيزيقية وأهمل أو أغفل أو أجل النظر في العقبات الاجتماعية ..

ثم ان لهذه العقبات وجودا في حد ذاته بجانب الموقف الانساني ازاءها .. ان المكان بعدما أوجد فيه سيتوقف معناه حقا على موقفى منه .. ولكن أن أوجد في هذا المكان بالذات سيكون عاملا كبيرا حتى في نظرتى الانسانية اليه .. فان أولد في بلد يقدس الحرية والاشتراكية غير أن أولد في بلد يسير على الإستبداد والاستغلال .. وبحكم الثقافة المستنيرة في البلد الأول ستكون نظرتى لبلدى مغايرة للنظرة الأحادية الجانب التى أتربى عليها في البلد الثانى .. حقيقة كما قال سارتر « انهم الناس الذين (يفعلون) وليست انهيارات الجليد في أعالي الجبال » (١) ، لكن انهيارات الجليد في أعالي الجبال لها تأثير على (مقدار) مايفعلون ..

ربما كان خطأ سارتر الكبير هو توحيد بين الملكية والكينونة والفعل .. لقد ذكر في (الكينونة والعدم) : « (التملك) و(الفعل) و (الكينونة) هي المقولات الرئيسية للحقيقة الانسانية » (٢) .. لقد جعل سارتر حياة الانسان منصبة على تحقيق كينونته ، وتحقيق الكينونة يعنى امتلاك العالم ، وامتلاك العالم يتم بالفعل .. أفليس للآخر ولللاقات الاجتماعية دخل كبير فى ألا تبقى للتملك والكينونة ولللفعل ذاتيتها الضيقة ؟ ان جوهر الانسان التجاوز ، والتجاوز يعنى الانفتاح على المستقبل .. وصحيح أن « كل شيء سيتغير اذا ما اعتبر الانسان أن المجتمع يمثل لكل انسان على أنه (مجال المستقبل) وأن هذا المستقبل ينفذ الى قلب كل واحد كدافع حقيقى

(1) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 48.

(2) Sartre, J.-P. : Being and Nothingness, p. 431.

للمسلوك « (١) تكن الشيء الذي نسيه سارتر أن التجاوز الى المستقبل انما ينطلق من أرض نقف عليها ، تكونت ورسخت بفعل الذات الفردى ، وبفعل المجتمع ، وبفعل العلاقة الجدلية بينهما فالانسان لا ينطلق كما يذهب سارتر من العدم بدون ماضى .. بل « هل يستطيع سارتر أن يتحدث عن ماضى بدون وجود شيء كان أمس ولا يزال ؟ ان سارتر نفسه يتقبل وجود ماضى للشيء لذاته ومع هذا كيف للشيء لذاته أن يكون له ماضى اذا كان الشيء لذاته (نفسه) لم يوجد بالأمس ؟ » (٢) .

واذا كان سارتر يريد أن يهدم القيم البالية فلا يعنى هذا أننى أنطلق ولا قيم معى .. أو أنه لا توجد قيم ومعايير نستهدى بها لأجل تحقيقها .. حقيقة « انه لا توجد قاعدة للأخلاقية العامة يمكن أن ترشدك الى ما يجب أن تعمله » (٣) .. لكننا نكتشفها فى علاقاتنا العملية ، وفى تمرسنا .. ثم اننا فى سيرنا الاجتماعى لا نتوقف وننتظر الغاء كل القواعد ، بل ان سير التاريخ هو الذى يعين الى أين يجب أن تتجه أخلاقياتنا .. وعلى هدى هذا السير يمكن أن تتحدد القيم التى بها يمكن أن نسير ..

وهكذا أوصل سارتر الانسان من كونه مرعوبا من الحرية الى الحرية المرعبة على حد تعبير المفكرة مارجريت جرين التى كتبت كتابا عن الوجودية بهذا العنوان .. وان سارتر « ينتهى بأن يفرد للانسان نوع الحرية التى منحها ديكارت لله وحده » (٤) .. وكل هذا لأجل ماذا ؟ الكى يحمل الانسان بالمسئولية ؟ أولا كان يمكن أن يوجد شكل آخر للحرية يستطيع به أن يتحمل الانسان المسئولية التى أصبحت عند سارتر « لها معنى طبيعى فحسب ، ألا وهو (الوعى بكونك المؤلف غير المنازع عليه للحادثة أو للشيء) وهى تعنى ببساطة أن الانسان الخالق homo-creator بالآحرى الخالق الذى سيكون ، انما يعتبر نفسه مؤلف جميع الأشياء . وفى هذه الحالة سيكون (مسئولا طبيعيا) لكنه لن يكون (مسئولا أخلاقيا) » (٥) ؟؟

مجاهد عبد النعم مجاهد

-
- (1) Sartre, J.-P. : The Problem of Method, p. 96..
 - (2) Desan, A. : The Tragic Finale, p. 153.
 - (3) Sartre, J.-P. : Existentialism and Humanism, p. 38.
 - (4) Barrett, W. : Irrational Man. p. 217.
 - (5) Heinemann, F.H. : Existentialism and the Modern Predicament, p. 128.

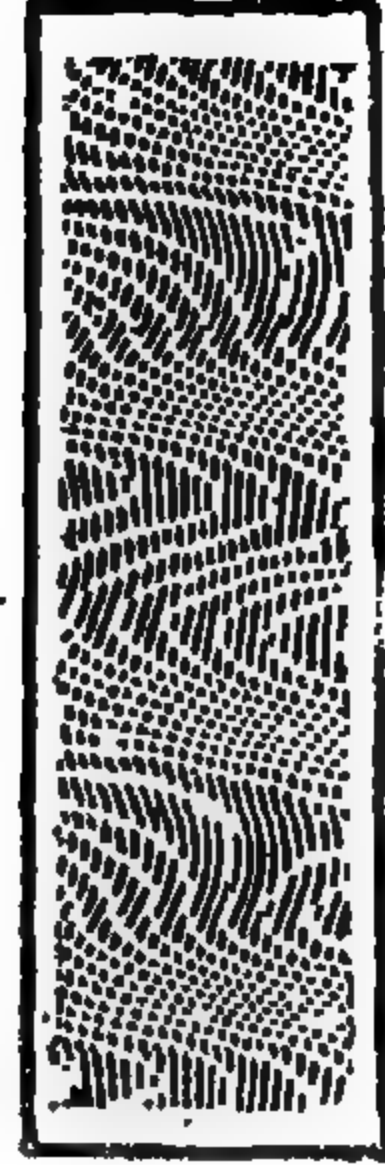
فلسطين

دس

والمشكلة
اليهودية

بقلم: نبيل زكي





انه لا يفكر في المجد .. بقدر ما يحلم بالاخاء .
وفي سبيل الأخوة البشرية ، ودفاعا عن الحرية الانسانية
اتخذ جان بول سارتر مواقف مشهودة لا ينكرها أحد ..
من خصوم مذهبه .

وحياة « جان بول سارتر » حافلة « بالمواقف » التي اختارها
منذ انضمامه عام ١٩٤٣ الى حركة المقاومة الفرنسية ضد الاحتلال
النازي .. وثورته مع أنصار السلام في العالم ضد قرار اعدام
العالم الأمريكي روزنبرج وزوجته ايتيل عام ١٩٥٣ .. حتى دعوته
الأخيرة ، يوم ١٠ نوفمبر الماضي ، الى عقد مؤتمر عالمي في باريس ،
في الربيع القادم ، لمكافحة التفرة العنصرية وحملته على الدول
الاستعمارية التي تتعامل مع حكومة جنوب افريقيا واتهامها بأنها
شريكة لها في كل ما تقترفه ضد الوطنيين الافريقيين .
ان سارتر يحتفي بكل ثورة ظافرة :

« أين هي الآن أضواء البلاط الامبراطوري ؟ أين هم أباطرة
« الأمس ؟ لقد انتهى الأمر ، هذه المرة ، فذهب الأعيان الى غير رجعة
« واختفى آخر شرطي من شوارع شنغهاي .. وبقي البورجوازيون
« وحفنة ضئيلة في مدينة بكين .. والجنرالات يهربون . أما أولئك
« الذين يصنعون التاريخ ، فانهم لم يشاهدوا قط مدنا امبراطورية
« كبرى . انهم لا يعرفون الا جبالا وسهولا . ولقد تقرر مصير
« الصين في الجبال والسهول . وللمرة الأولى تنتظر عاصمة من
« العواصم القرار الذي يتخذه الريف بارادته المطلقة .. وسيظهر
« التاريخ على صورة موكب للفلاحين . هناك تحقق أكثر الانتصارات
« انسانية .. انه الانتصار الوحيد الذي يستطيع الناس أن
« يحبوه بلا تحفظ » (١) .

(١) مقدمة « من صين الى أخرى » لهنري كارتييه بريسون وجان بول سارتر -

وعن كوبا وثورتها يقول سارتر :

« الثورة في كوبا ثورة اجتماعية حقيقية • ان فيدل كاسترو يحول ثكنات الجنود الى مدارس ، وهذا رمز عظيم للتحويل الذي تمر به كوبا • ويدير كاسترو دفة الحكم هناك بنظام يشبه الديمقراطية المباشرة لأنه يقوم على أساس الاتصال المباشر بالشعب • لقد رأيت كاسترو يتجول في القرى ويلتقى بالفلاحين وهم يحدثونه في بساطة وحرية تامة » (١) •

ان حركة التحرر العربى وأصدقاء الحرية في العالم سيذكرون على الدوام موقف « جان بول سارتر » من ثورة الشعب الجزائرى ضد الحكم الاستعمارى الفرنسى :

« كان الفرنسيون في عام ١٩٤٣ يثنون من العذاب ويصرخون من الألم وكانت فرنسا بأسرها تصغى الى هذا الصراخ وتحس بهذا العذاب • لم يكن ثمة أحد يعرف ، في ذلك الوقت ، ماهى النتائج التى سوف تتمخض عنها الحرب العالمية الثانية • ولم يكن لدى الفرنسيين مجرد الرغبة فى التفكير فيما ينطوى عليه المستقبل • ومع ذلك ، فقد كان هناك أمر واحد أجمع عليه الفرنسيون : من المستحيل أن يأتى ذلك اليوم الذى تجعل فيه فرنسا غيرها من البشر يصرخون من فرط الألم والعذاب • ويبدو أن كلمة (مستحيل) لا وجود لها فى القاموس الفرنسى • • ذلك أنه ما كادت تنقضى بضعة أعوام قليلة على نهاية الحرب • • حتى أخذ الفرنسيون أنفسهم يمارسون أبشع أنواع القتل وضروب التعذيب والاجرام وينفذونها بطريقة منظمة ومنسقة يعلم بها الجميع ويقرونها • •

« ان فرنسا هى التى تفعل ذلك دون أن يجرؤ أحد على الاحتجاج ويخيم على الجميع صمت عميق • • وما كانت فرنسا خرساء يوم كانت ترزح تحت الاحتلال الهتلري • • فما هو عذرها اليوم اذا صودرت ، فيها ، أبسط الحريات • • • • • وعندما نتلفت حولنا ونسأل أنفسنا : كيف يمكن ارتكاب كل هذه المخازى والآثام فى الجزائر • • ويطالعا فى المرأة وجه مشوه • • كرية • • مجهول • • سرعان ما نتبين فيه • • وجه فرنسا • »

(١) مؤتمر صحفى عقده سارتر فى نيويورك فى مارس عام ١٩٦٠ عند عروته من كوبا •

وعندما كان «جان بول سارتر» يكتب عن الاستعمار الفرنسي في الجزائر وعن أساليب الارهاب والتعذيب التي تمارسها السلطات الاستعمارية هناك ، كان يشير الى ذلك بكلمات « عارنا في الجزائر » .. « مغامرتنا الحقيرة » .. « وحينما كان يتحدث عن بلاده ، في سنوات الحرب الجزائرية ، كان يشير اليها بعبارات : « فرنسا المريضة .. المحنونة .. الراكعة .. المبهورة بأحلام مجدها القديم .. انها تتخبط في كابوس مظلم » .

وعندما كان يتحدث عن مجموع مواطنيه ، إبان الحرب ضد الشعب الجزائري ، كان يقول : « اننا قذرون .. مجرمون .. نحن جميعا قتلة .. ليتنا نستطيع أن نجهل كل شيء .. ليت هناك جزرا من الصمت تفصلنا عن الجزائر .. ! »

وقدم « جان بول سارتر » دراسة علمية واقعية لأساليب الاستعمار الجديد في الجزائر في خطاب ألقاه في اجتماع من أجل « السلام في الجزائر » ونشرته مجلة « الأزمنة الحديثة » في مارس - ابريل عام ١٩٥٦ .

وهو يحذر من « خداع الاستعمار الجديد » ، ويقول ان الاستعماريين الجدد يروجون لفكرة أن هناك مستعمرين « صالحين » ومستعمرين أشرارا : « هذا ليس صحيحا .. فليس هناك مستعمرون صالحين وآخرين أشرارا .. هناك مستعمرون وحسب » .

وتجمل سارتر الأحوال في سبيل نصرته الشعب الجزائري . ألقوا القنابل على منزله في باريس ودمروه . قذفه الفاشيون بالبيض الفاسد في وجهه . فجرروا الديناميت أثناء المؤتمرات والاجتماعات التي كان يعقدها للدفاع عن حق الجزائريين في الحرية والاستقلال .. ولكنه ظل على موقفه حتى النهاية .

وعندما وقع العدوان البريطاني - الفرنسي - الاسرائيلي على مصر في عام ١٩٥٦ وقف جان بول سارتر الى جانب الشعب المصري :

« ان فرنسا ذهبت تنقذ قناة وتقتل شعبا .. هذا الشعب الذي قررت أن تقتله ليس الشعب المصري وانما هو الشعب الفرنسي نفسه . فليس من حق أي رئيس لحكومة فرنسا أن يجرد الشعب الفرنسي كله من شرفه وحبه للسلام وصادقته لكل الشعوب المتحررة » .

وعن الثورة اليمنية ، قال سارتر :

« فى رأى أن مصر ساهمت ، بمساندتها للثورة اليمنية ،
« بأكثر من البلاد ذات الحكومات الاشتراكية، مثل حكومتنا الفرنسية
« أثناء الحرب الاسبانية .. لقد جاء موقف مصر أكثر حسما وأشد
« أصالة ، من الوجهة الثورية ، من موقف حكومة ليون بلوم أثناء
« الحرب الاسبانية » (١) .

وبسبب الحرب الأمريكية فى فيتنام رفض «جان بول سارتر»
زيارة الولايات المتحدة الأمريكية ، بناء على دعوة وجهتها اليه جامعة
كورنيل الأمريكية :

« ان ضرب فيتنام الشمالية بالقنابل أدى الى تغيير كل شيء ،
واتضح لى أن الأمريكيين لم يتعلموا شيئا وانه ليس فى الامكان ان
توجد لغة مشتركة بينهم وبيننا .. أن العدو آن على فيتنام الشمالية
يبرهن على أن نظام المجتمع الأمريكى يقوم على الاستعمار .. ولا يمكن
تغيير هذه السياسة الامبريالية الا عن طريق احداث انقلاب كامل
فى تركيب وبناء المجتمع الأمريكى » (٢) .

وبرع « جان بول سارتر » فى نشر الدراسات القيمة التى
تناول الخبرات الثورية للشعب ، عبر انتصاراتها ونكساتها ،
وتستلهم النظرة العلمية لحركة التاريخ . ومن أشهر هذه
الدراسات تلك التى تناول فيها قضية لومومبا والاستعمار الجديد .
فقد شرح خلالها ، بعمق بالغ ، الفكر السياسى للزعيم الثورى
الأفريقى والاضاع الاجتماعية والاقتصادية فى الكونغو وعلاقتها
بالاستعمار البلجيكى :

« .. لومومبا كان يجب أن يختفى لأنه كان يمثل ، حينا ،
الرفض الحاسم للحل الاستعمارى الجديد لمشكلة الكونغو . وهذا
الحل يتلخص ، فى واقع الأمر ، فى شراء السادة الجدد ، أى
بورجوازية هذه الدول الجديدة ، بعد أن كان الاستعمار الكلاسيكى
يشترى القادة والأمراء والسحرة . لقد مات كل من روبسبير
ولومومبا قبل أن تتاح لأى منهما الفرصة لاقامة البناء الذى كان

(١) حديث سارتر مع صحيفة الاهرام - ٢٥ ديسمبر ١٩٦٥ .

J.-P. Sartre : Pourquoi je refuse d'aller aux Etats-Unis

Le Nouvel Observateur — 1er Avril 1965.

(٢)

من شأنه أن يطرد أشباح الهزيمة .. ان لومومبا الأسير ..
الحى ، هو عار قارة بأكملها وسورة غضبها وفي شخصه
يستطيع كل فرد ان يكتشف نتاج شراسة النظام الاستعماري الجديد
.. اذن يجب التخلص منه بأسرع وقت . « ان لومومبا ، وقد مات ،
لم يعد مجرد فرد بل أصبح أفريقيا بأسرها بنزوعها نحو
الوحدة وتنوع أوضاعها الاجتماعية والسياسية وطبقاتها وخلافاتها
وقوتها وعجزها : انه لم يكن .. وما كان يستطيع أن يكون ..
بطل الجامعة الافريقية .. فكان شهيدها » (١) .

وفي الوقت الذي يندد فيه سارتر بالبورجوازية الأوروبية
فانه يلح في تأكيد وجهة نظره حول الآفاق الكبرى التي تنتظر
العالم الثالث في مساره التاريخي .

~~فمن ناحية أخرى ، ها هو سارتر يشتم جنازة البورجوازية~~
الأوربية .

« كان مصير البورجوازية مرتبطا بالتفوق الأوربي وبالاستعمار .
وقد فقدت هذه البورجوازية مستعمراتها في الوقت الذي فقدت
فيه أوربا التحكم في مصيرها . ولم يعد هناك مجال لشن حرب
على يد الملوك الصغار من أجل البترول الروماني وسكة حديد
بغداد » .. (٢) !

ويضيف سارتر : البورجوازية هي « رجل أوربا المريض »
.. وقد يدوم احتضاره لفترة طويلة .

ومن ناحية أخرى ، يؤكد سارتر « ان العالم الثالث بدأ
يكتشف نفسه » . ذلك أن سارتر على ثقة من أن العصر الذهبي
« للبورجوازية الأوروبية أو شك على المغيب منذ بدأت تمارس أعمال
القمع الوحشية والاستغلال الانساني في آسيا وأفريقيا وأمريكا
اللاتينية .. ومنذ ثارت يقظة شعوب هذه القارات وأخذت تقوم
بانتفاضاتها » .

« افتحوا أيها الأوربيون كتاب (معذبو الأرض) من تأليف

(١) جان بول سارتر : لومومبا والاستعمار الجديد - مقدمة لخطب لومومبا .

(٢) جان بول سارتر : « موقف الكاتب عام ١٩٤٧ » من سلسلة « مواقف » .

فرائز قانون (١) .. اقتحموا صفحاته وتوغلوا فيه .. سيروا
بضع خطوات في الظلام وسوف ترون أشخاصا غرباء يجتمعون
حول كومة من النيران .. اقتربوا منهم وأصيحوا السمع : انهم
يناقشون المصير الذي يرصدونه لمواقعكم ومراكزكم التجارية ..
وكذلك للمرتزقة الذين يدافعون عنها .. وسوف تشعرون من على
بعد .. وأنتم تحتمون بالظلمة - بالرعدة تسرى في قلوبكم . ان
لكل دوره . وسيتأتى دوركم . ففي هذه الظلمات ، التي سوف
ينشق منها فجر جديد ، ستكونون أنتم ، في هذه المرة ، مجرد
أشباح ، (٢) .

ويقول سارتر :

« من الخطأ أن نعتبر أمريكا مركزا للعالم . أنها ليست كذلك
بأي حال . لا بد أن نوجه أنظارنا الى العالم الثالث وتتضامن مع
جميع النيبثاميين والكوبيين والافريقيين وكافة أصدقاء هذا العالم
الثالث » .

ويدافع سارتر عن أساليب الكفاح المتنوعة التي تلجأ اليها
شعوب العالم الثالث في سبيل تحررها بما في ذلك أسلوب
« العنف الثوري » الذي يلجأ اليه السكان المحليون في قارة مثل
أفريقيا ضد الاستعماريين : فانه نفس أسلوب العنف الذي استخدمه
المستعمرون من قبل .. وهو يرتد الى صدرهم .. الآن . أنه
الوسيلة التي يسترد بها الافريقي انسانيته الضائعة .

وفي شهر مارس عام ١٩٦٦ ترأس « جان بول سارتر »
لجنة الدفاع عن المعتقلين السياسيين الايرانيين ، التي أنشئت أخيرا
في باريس ، وأعلنت اللجنة تضامنها مع زعماء المعارضة في ايران
ضد حكم الشاه الرجعي الموالي للاستعمار .

وسوف يشهد ربيع هذا العام أروع محكمة دولية في التاريخ
حيث يشترك « جان بول سارتر » مع « بتراند راسل » الفيلسوف
البريطاني في محاكمة الرئيس جونسون وروبرت ماكنمارا وزير

(١) مفكر ثوري وطبيب نفسي شارك في الثورة الجزائرية وكان يقوم بتمثيلها
في غانا . وقد توفي قبل انتصار ثورة الجزائر .

(٢) جان بول سارتر : مقدمة « مقلب الأرض » من تأليف فرائز قانون - ١٩٦١ .

الدفاع الامريكى ودين راسك وزير الخارجية الامريكية بسبب جرائم الحرب التى ترتكبها الولايات المتحدة فى فيتنام .

الحرية والانسان الثورى

فى كافة المواقف والمعارك ، التى أشرنا اليها ، وقف سارتر الى جانب الانسانية ضد أعدائها . ذلك أن الأمر يتعلق دائما بأن « يختار الانسان موقفا وأن يظل مخلصا لهذا الموقف الذى يختاره .. وهذا ما أفعله دائما » .

وكان سارتر ، فى مواقفه ، يهتدى بفلسفته الخاصة . فالثورى - فى رأيه - هو ذلك الشخص الذى ينتمى الى طبقة مقهورة ويرغب فى تغيير بناء المجتمع الذى يعيش فيه والذى يشكل هذا الشخص ، أحد عناصره . وعلى خلاف الشخص الذى ينتمى الى البورجوازية المحافظة ، فإن العامل يدرك أنه لا يملك حقا يتيح له أن يوجد أو يعيش .

والشخص الذى ينتمى الى طبقة مقهورة ، والذى يعى حرمانه التام من كافة الحقوق هو الذى يتبين ، فى رأى سارتر ، ان العالم لاتحكمه قوانين مقدسة غير قابلة للتغير .. بل ان كل شئ فى العالم يمكن تغييره .

ويرى سارتر ان الثورى ، لى يمارس عملية التغيير ، ينبغى أن تتوفر لديه الحرية التى تنكرها عليه الجبرية الصارمة : . ينبغى أن يكون حرا بحيث ينأى بنفسه عن الموقف ويحكم عليه .. وذلك اذا كان بصدد التوصل الى قرار حول أفضل طريق يجب عليه أن يسلكه فى العمل .

ان سارتر يطبق نظرية المعرفة ، التى عرض لها فى « الوجود والعدم » ، فى مجال الفكر السياسى . فهو يستعين بفكرته القائلة بأن الانسان انما يستطيع التعرف على الاشياء لا لشيء سوى لان عقله حر فى أن يفصل نفسه عنها .

وسارتر يؤكد ، بذلك ، على أهمية الحرية بالنسبة للانسان الثورى . فعندما ينظر الانسان الى المجتمع الذى يرغب فى تغييره .. يستطيع - عندئذ فقط - أن يأمل فى التوصل الى فهم الكيفية

التي يسير بها هذا المجتمع • وعندما يقرر الانسان ، بحرية ، أن.
يغير المجتمع •• يمكن — عندئذ فقط — أن يسعفه مشروعه الثوري.
في تفهم هذا المجتمع •

وظل سارتر وفيما لارائه وملتزمًا بمفهومه الخاص بدورالكاتب.
السياسي • ورغم انه لم يشرح ، بالتفصيل ، وجهة نظره فيما يتعلق.
بدور الكاتب السياسي وما ينبغي عليه أن يفعل — ، غير أنه من.
السهل ان نتعرف على المبدأ الذي يسترشد به سارتر في كل انواع.
نشاطه السياسي •

ان الكاتب السياسي ، فيما يرى سارتر ، لاينبغي ان يقنع ،
ببساطة ، بالاحتجاج ، باسم الانسانية ، ضد الظلم ، والقهر • ذلك.
لان المظالم وعمليات القهر تنبع من أسباب سياسية • وعلى ذلك يمكن
وضع حد لها عن طريق اجراءات سياسية •

ورغم اهتمام سارتر البالغ بالنظريات السياسية المجردة ،
فانه يخوض في معترك السياسة وهو يستهدى بنظرة عملية محضة •
وهو ، اذ يخوض غمار المعارك السياسية ، يتخذ — في واقع الامر —
جانبا معينًا ويقف الى جانب معسكر محدد • ولذلك قيل عنه انه
يكتسب ميزات الرجل الحزبي ويتصف بعيوبه ونواقصه •

ولكن •• من الانصاف للرجل أن نقول أن أنصار السلام
والحرية في العالم قد استفادوا الكثير من وقوف سارتر الى جانبهم
فقد انحاز سارتر ، بصورة واضحة ، الى جانب حركة التحرر العالمية
وقضايا السلم والديمقراطية والاشتراكية •

ان سارتر يقف معنا ، بوجه عام ، ونحن نقف الى جانبه •
ونرحب بأفكاره ومواقفه التي سلف ذكرها • فهي موضع اتفاق بين
قوى حركة التحرر العربي وبين « جان بول سارتر » •

ومهمة انصار السلام والحرية في العالم أن يدعموا نقاط الاتفاق.
مع سارتر •• وهذه النقاط ، في حد ذاتها ، ليست هينة أو بسيطة
ولكنها تفصل بين معسكرين : معسكر السلام والتحرر والديمقراطية
والاشتراكية •• ومعسكر الاستعمار والحرب والرجعية والرأسمالية

ان حركة التحرر العربي •• حركة مناهضة للاستعمار

وقد ذكر سارتر في خطاب نشره بعد ذلك ، في ديسمبر عام ١٩٤٧ ، بصحيفة (هيليل) Hillel صحيفة الطلبة اليهود الدولية - أنه حذف من أصول الكتاب فقرات تشني على اليهود الذين يعلنون عن أنفسهم كيهود . . . وذلك بناء على طلب بعض اصدقائه من اليهود .
وقد أعيد نشر كتاب « تأملات في المشكلة اليهودية » بواسطة دار جاليمار للنشر Gallimard في عام ١٩٥٤ .

ورغم ان الكتاب قد نشر كاملا ، للمرة الاولى ، في عام ١٩٤٦ ، فمن الواضح أن الافكار الواردة فيه كانت تتبلور في عقل سارتر قبل ذلك التاريخ ببضع سنوات .

ويرى البعض ان هذا الكتاب يمثل ، بدرجة أو بأخرى ، امتدادا للافكار التي عبر عنها سارتر في قصة « طفولة زعيم » (ضمن مجموعة قصص الجدار Le mur التي نشرها في عام ١٩٣٩ التي صادق بطلها « موسين » شابا معاديا للسامية فقرر ، هو الآخر ، ان يعادياها بعد أن لاحظ أن عدو السامية يتمتع باحترام المجتمع الذي يعيش بداخله .

وقد كتب « جان بول سارتر » في مؤلفه الكبير : (الوجود والعدم) عام ١٩٤٣ بضع ملاحظات كانت تعبر عن رأيه في (المسألة اليهودية) قبل ان ينشر كتابه عنها بثلاث سنوات . فقد ذكر سارتر :

« . . لا أستطيع أن أدرك نفسي محدودا بالغير الا من حيث أن الغير يوجد بالنسبة الى ، ولا أستطيع أن أعمل على أن يوجد الغير بالنسبة الى كذاتية مقربها الا باعتناق وجودي - للغير » (١٠) . وليس ثم دور : لكن بالاعتناق الحر لهذا الوجود المستلب الذي أعانيه ،

(١٠) L'être-Pour-autrui : هو الشعور ولكن منظورا اليه من حيث علاقته بالشعورات الاخرى ، أي من وجهة النظر الاجتماعية والوجود مع الآخرين . وهو التخارج الثالث للوجود - لذاته « الشعور أو الوعي أو الذات » . وهو بعد جديد للوجود فيه يوجد الانا أو الذات خارجا كموضوع بالنسبة الى الآخرين . وكل وجود - للغير يتضمن صراعا ونزاعا مستمرا مع الوجود - للذات ، فإن كل وجود للذات يسعى الى استرداد وجوده الخاص بجعل الغير - مباشرة أو بطريق غير مباشر - موضوعا بالنسبة الى الانا أو الذات « الدكتور عبد الرحمن بدوي : الوجود والعدم » ص ٥ .

فانى أعمل فجأة على أن يوجد علو (١١) الغير بالنسبة الى بما هو .
 كذلك . فقط بالاقرار بالحرية (مهما يكن استعمالهم لها) لمبغضى .
 اليهود وباعتناق هذا الوجود - يهوديا أكون بالنسبة اليهم ، وبهذا
 فقط الوجود - يهوديا يظهر كحد موضوعي خارجي للموقف ، ولو
 سرنى ، على العكس ، أن أعدهم مجرد موضوعات فان وجودى -
 يهوديا يختفى فى الحال ليختل مكانه لمجرد الشعور بأنى علو حر
 لا يمكن وصفه ونعته . فالاقرار بالغير ، واذا كنت يهوديا ، واعتناق
 وجودى - يهوديا هما شيء واحد . وهكذا حرية الغير تهب حدودا
 لموقفى ، ولكنى لا أستطيع معاناة هذه الحدود الا اذا استعدت ذلك
 الوجود - للغير الذى هو أنا وأعطيته معنى على ضوء الغايات التى
 اخترتها » (١٢)

والمشكلة الفلسفية التى واجهت سارتر هى أنه يريد البرهنة
 على أن الانسان (يصنع نفسه) ، وأن الانسان « يصمم على أن يريد
 (بالمعنى الواسع للاختيار) بواسطة ذاته » ، ولا توجد حرية الا فى
 موقف ، ولا يوجد موقف الا بواسطة الحرية .

ولما كان الانسان « حرا » فى الافلات من مصير طبقته وقومه .
 وأسرتة . . فكيف يفسر سارتر بقاء طائفة اليهود . . على ما هل عليه
 حتى الآن ؟ اذن لابد ان اليهودى « يختار » كونه يهوديا ، وهذا
 « الاختيار » يرجع الى اسباب سيترض لها سارتر فيما بعد .

ومع ذلك . . « فان وجود الغير يأتى بحد لحريتى . ذلك انه
 بانبثاق الغير تنبثق بعض التعينات التى هى أنا دون أن أكون قد
 اخترتها . فهأنذا يهودى أو آرى ، جميل أو قبيح ، بيد واحدة ،
 الخ . كل هذا أنا اكونه بالنسبة الى الغير ، دون أمل فى ادراك ذلك
 المعنى الذى لدى فى الخارج ولا - بالاحرى - فى أن اغيره . . فاذا

(١١) العلو transoendence : العملية التى بها ما هو - لذاته يمضى الى
 أبعد مما هو معطى ، فى مشروع يصممه لنفسه . وأحيانا يسمى ما هو - لذاته
 علوا . واذا جعلت من الغير موضوعا ، فانه يصبح بالنسبة الى علوا - معلوا .
 وهذا المعنى الجديد أحياء هوسرل وهيدجر الذى جعل من العلو العلاقة
 القائمة بين الاتية « الانسان » وبين العالم . « الدكتور عبد الرحمن بدوى
 - الوجود والعدم ص ٦ .

(١٢) جان بول سارتر : الوجود والعدم ترجمة الدكتور - عبد الرحمن بدوى ،
 منشورات دار الآداب - بيروت ص ٨٢١ - ٨٢٢ .

كان جنسى أو مظهرى المادى « سحنتى وهيتتى » ليس غير صورة فى .
 الغير أو فى رأى الغير فى فسيكون قد قضى الامر : لكننا شاهدا أن
 الامر يتعلق بخصائص موضوعية تحددتى فى وجودى من أجل الغير ،
 ومتى ما انبثقت حرية غير حريتى فى مواجهتى فانى آخذ فى الوجود
 فى بعد جديد للوجود ، وفى هذه المرة . . أنا الذى أرى نفسى أمنح
 معنى . . وهكذا فان شيئاً منى - وفقاً لهذا البعد الجديد - يوجد
 على هيئة معطى ، على الاقل بالنسبة الى ، لان هذا الوجود الذى هو
 انا يعانى ، وهو بدون وجود موجد . وانا اعرفه واعانيه فى العلاقات
 التى اراعيها مع الآخرين وبواسطة هذه العلاقات نفسها وبواسطة
 سلوكهم تجاهى ، والذى هذا الوجود عند أصل آلاف من النواهي
 وآلاف من المقاومات التى اصطدم بها فى كل لحظة - فلأننى يهودى
 فسأحرم ، فى بعض المجتمعات ، من بعض الامكانيات ، الخ . ومع
 ذلك فأننى لا أستطيع بأى حال من الاحوال ان استشعر أننى يهودى
 . أو اننى قاصر أو منبوذ ، الى حد اننى أستطيع أن أقوم برد فعل ضد
 هذه النواحي بأن أعلن ان الجنس ، مثلاً ، تخيل جماعى خالص ،
 والذى يوجد هو الافراد فقط ، وهكذا ألقى هنا فجأة الاستلاب الكلى
 للشخصى : أننى شئ لم أختار أن أكونه : فماذا عسى أن ينبجم عن
 هذا بالنسبة الى الموقف ؟ (١٣)

الجواب ، عند سارتر ، هو أن اختار من أنا . وصفاتى لا تظهر
 الا مع معنى تهبه حريتى . وهذا يعنى ، مرة اخرى ، انها بالنسبة
 إلى الغير ، لكنها لا يمكن ان تكون بالنسبة الى ، الا اذا اخترتها .
 ويقول سارتر :

« . . وقانون حريتى ، الذى يعمل على كونى لا أستطيع أن أكون
 دون أن أختار نفسى ، ينطبق ها هنا : انى لا أختار أن أكون للغير من
 أنا ، لكنى لا أستطيع أن أحاول أن أكون بالنسبة الى نفسى من أنا
 . بالنسبة الى الغير الا باختيارى لنفسي كما أبدو للغير ، أى باعتراف
 مختار . ان اليهودى ليس اولا يهوديا ليكون معرة أو مفخرة بعد
 ذلك ، لكن افتخاره بأنه يهودى ، أو معرته من أن يكون يهوديا ، أو
 استواء الامر لديه هو الذى سيكشف له عن وجوده - يهوديا ، وهذا
 الوجود - يهوديا ليس شيئاً خارج الطريقة الحرة لاعتباره . » (١٤)

(١٣) جان بول سارتر : الوجود والعدم ترجمة الدكتور بدوى ص ٨٢٧ - ٨٢٨

« (١٤) نفس المصدر ص ٨٣٥ . »

واليهودى الحق *authentique* ، فيما يرى سارتر
أذن ، هو الذى يتمسك بشدة بطبيعة كونه يهوديا • وبعبارة أخرى،
فانه ، فى الواقع ، يتمسك مرة واحدة ، والى الابد ، بالاغتراب
الدائم لوجوده •

يقول سارتر :

« اليهودى المتعصب يعتنق جنسه ، أى يعتنق عينيا ونهائيا
الاستلاب المستمر لوجوده » • (١٥)

فاليهودى « الحقيقى » هو الذى يتقبل كونه يهوديا أما اليهودى
« غير الحقيقى » فانه يحاول التنصل من يهوديته وانكار فكرة
انقسام البشرية الى مجموعات عرقية ودينية •

ورغم أن سارتر ينفى أنه يستخدم كلمتى « حقيقى » و « غير
حقيقى » بمضمون أخلاقى ، فمن الواضح أنه يقف الى جانب
« الحقيقى » أو ، على الأقل ، أكثر تعاطفا معه •

ان سارتر يحب العامل الذى يرتضى كونه عاملا ويقبل ذلك بأن
يصبح ثوريا • ويحب الزنجى الذى يلتقط كلمة *Nigger* التى
يقذفونه بها كالحجارة لكى يعلن ، بفخر ، فى مواجهة الرجل
الأبيض أنه أسود •

ويحب رجلا مثل « جان جينيه » الذى يختار ، عن عمد ، أن
يكون لصا •

واليهودى الحق ، كالزنجى ، « يختار » ان يكون يهوديا حقا
« وظهره الى الحائط » ويتخذ « الموقف » الذى يضعه فيه تفكير
الآخرين •

وقد توصل سارتر ، فى مستهل دراسته للمشكلة اليهودية،
الى أن الشخص الذى ينبغى ان يوضع موضع الدراسة ليس هو
اليهودى بل « المعادى للسامية » •

وكان كتاب آخرون قد سبقوا سارتر الى تناول « موقف
العداء للسامية » بالدراسة • وكان هؤلاء ، ومعظمهم من كتاب
اليسار الاوروبى ومن أصحاب وجهات النظر الليبرالية فى الغرب ،

(١٥) نفس المصدر ص ٨٣٨ •

قد اهتموا في ابحاثهم باحدى قضيتين : ذكاء اليهود وبراءتهم . .
وخبث الرأسماليين الذين يستخدمون نزعة معاداة السامية كصمام
أمن يقيهم مخاطر السخط الشعبي .

والمهمة التي قرر سارتر أن يضطلع بها هي معاونة الليبراليين
الحائرين ، في الغرب الاوربي ، على فهم أسباب وضرورات انتشار
وذيوع « هذا الانحراف الشرير والمضاد للعقل » .

وقد حاول سارتر ان يربط بين الفلسفة والسيكولوجيا ومنهج
الملاحظة الاجتماعية في تقديم دراسة للمسألة اليهودية . فهل نجح
في ذلك ؟

فلنقتفى أثر محاولته :

يقول سارتر (١٦) ان « الفكر المناهض للسامية » يختلف عن
الافكار التي تدور حول التجارة الحرة أو حماية التجارة . فاذا كان
المرء يحمل فكرا معاديا للسامية فلا بد أن يؤثر هذا الفكر على سمات
شخصيته ذلك أن « عدو السامية » هو ذلك الشخص الذي يحاول
تجنب المصاعب والتحديات (التي توجد في ثنايا وجهة نظر عقلية
ازاء العالم) عن طريق الهرب والبحث عن ملاذ في العاطفة . فمثل
هذا الشخص « يختار » أن يعيش ، على الدوام ، في حالة من الغضب
والسخط . انه « يختار » ، أيضا ، ان يهرول بعيدا لكي ينأى بنفسه
عن حالة القلب وعدم الثبات ، الكامنة في داخله ، عن طريق
التظاهر بالصلابة الحديدية التي يتصف بها شخص يسيطر عليه
شعور عاطفي يملكه ويتسلط عليه .

وحالة الغضب والسخط التي يعيش فيها هذا الشخص ، قبل
ان يحاول الهرب منها ، لا يتعرض لها العاديون من الناس سوى
نادرا .

أما هؤلاء الساخطين المتقلبين ، الذين يبحثون عن ملاذهم في
العاطفة ، فهم ينتمون الى فئة الـ « بين بين » في المجتمع ، وهي الفئة
التي تتشكل منها الغالبية الساحقة من أعداء السامية .

ان أفراد هذه الفئة اذا نظروا حولهم ، الى العالم ، بنظرة

فسوف يتكشف لهم المكان الوضيع الذى يشغلونه فى المجتمع .
المجتمع . وسوف يتوصلون الى نتيجة محددة : اما ان السبب فى
وجودهم فى هذا المكان الوضيع يرجع الى افتقارهم للمهارة والمقدرة
بالنسبة لغيرهم من الناس . . أو يرجع الى سبب آخر هو أنهم
يعيشون فى ظل نظام غير عادل . فاذا تحقق لديهم أنهم يفتقرون
الى المهارة والمقدرة فانهم ، هم وحدهم ، الذين سيكونون مسئولين
عما آلت اليه أوضاعهم .

واذا تأكد لديهم ان أوضاعهم المتدهورة ترجع الى النظام الذى
يعيشون فى ظله فسوف يدركون ان التنظيم الذى يقوم عليه المجتمع
خاطئ من أساسه ، ومن ثم يتطلب إعادة النظر فيه بطريقة نقدية .

ولما كان هذا الطراز من الناس لا يملك قوة الشخصية التى
يتطلبها التسليم بالحقيقة الاولى (عجزهم وافتقارهم الى المهارة) ، ولما
كان هذا الطراز من الناس يلقي التشجيع من الاغنياء لكى يرفض
الاحتمال الثانى . (خطأ فى نظام المجتمع نفسه) فانه يخلق قصة
« اليهودى » لكى يكون هذا اليهودى كبش الفداء الذى يتحمل ، بدلا
من هؤلاء الناس ، وزر فشلهم .

واذا افترضنا أن شخصية اليهودى لم يكن لها وجود ، فان
« المعادى للسامية كان لابد ان ي اخترعها . »

ان نظريات معاداة السامية ، وكذلك الفاشية ، التى ظهرت فى
فرنسا كانت تشدد على فكرة الوطن « الحقيقية » تميزا له عن
الوطن « الشرعى » أو « القانونى » . وبذلك كانت هذه النظريات
توفر نوعا آخر من العزاء والسلوى بالنسبة للفرد الذى ينتمى الى
الطبقة المتوسطة . فهذه النظريات تحمله ، ببساطة ، على الاقتناع
بأنه نظرا لكونه ، هو نفسه ، فرنسيا فهو يتميز بما لا يستطيع
اليهودى أن يتصف به . . ألا وهو الفهم الاسطورى والحدسى للحياة
الفرنسية والثقافة الفرنسية .

ويضرب سارتر مثلا على مايقول ، فيستشهد بعبارة شارل
مورا Charles Maurras (من أنصار معاداة السامية) ،
مؤداهما انه مهما كان اليهودى يتقن اللغة الفرنسية فانه
سيظل دائما ، أبدا ، عاجزا عن ادراك الجمال الخقيقى فى كلمات
راسين . فاليهودى لم يتكلم اللغة الفرنسية الا خلال جيل كامل ،

«أما « الفرنسي الحقيقي » فقد ظل يتكلم الفرنسية ، عبر أسلافه ، طوال قرون من الزمان .

ومهما كبرت مساحة الأرض الفرنسية التي يمتلكها اليهودي ، ومهما كانت درجة اتقانه لقواعد اللغة الفرنسية ، من نحو وصرف وتركيب ، فإن اليهودي سيظل ، الى الابد ، طريد طائفة الفرنسيين الحقيقيين .

وحتى اذا كان هؤلاء الفرنسيون الحقيقيون لا يملكون قطعة واحدة من الأرض الفرنسية ، فإن فرنسا ، بوحدتها الكاملة والغامضة (التي ربما يعجزون عن تفسيرها) تنتمي اليهم .

وحتى اذا كان هؤلاء « الفرنسيون الحقيقيون » يجهلون كل شيء عن الريف الفرنسي .. فلاشك ان ثمة « طريقة فرنسية » واحدة من الأرض الفرنسية ، فإن فرنسا ، بوحدتها الكاملة والغامضة « طريقة يهودية » للوقوع في خطأ الخلط بين القمح والشعير !

ولا شك ان العقيدة التي تسيطر على البورجوازية الصغيرة ، المعادية للسامية ، والتي تقوم على المشاركة الاسطورية في روح فرنسا الحقيقية ، تقدم خدمة كبرى للطبقات العليا الثرية .

فهذه العقيدة ، فيما يرى سارتر ، تكون بمثابة المخدر للفرد المعادي للسامية .. فهي تعوضه عن حرمانه ، هو نفسه ، من امتلاك أى شيء في واقع الامر ، وذلك عن طريق تذكيره بتفوقه على اليهود ، هذا التفوق الذي أحرزه (عدو السامية) بلا سعي أو كد أو اجتهاد !!

ويقول سارتر ان معاداة السامية ، اذن ، تعبر - في الاساس - عن ظاهرة لاعقلية تسيطر ، بنوع خاص ، على الفئات الدنيا من الطبقة الوسطى .

ولكن .. ماذا عن الطبقة الفنية والطبقة العاملة ؟

يرى سارتر ان الطبقة الفنية لديها « مناعة » ضد معاداة السامية لان الاغنياء لديهم ما هو أفضل ليقوموا به .

كذلك ، فإن نزعة معاداة السامية لا تعرف طريقها الى الطبقة العاملة لان افراد هذه الطبقة يواجهون اثناء عملهم المباشر مشكلات

لا يمكن حلها الا بأسلوب عقلي . وبالمثل ، فهناك قلة من العلماء والمهندسين يتخذون موقف معاداة السامية ، وذلك لانهم تعودوا على حل المشاكل التي تصادفهم بواسطة العقل .

ثم ينتقل سارتر الى شخصية اليهودى نفسه فيقول ان اليهودى يميل ، بدوافع مختلفة الى حد ما ، الى اتخاذ موقف عقلي كامل ازاء قيم المجتمع . ذلك لأن هذا اليهودى منبوذ ومضطهد باسم القيم اللاعقلية غير المعلنة (فهو « يهودى » دائما .. مهما فعل .. وثمت جو سحرى من الشر يعلق حتى بأفعاله الطيبة وتصرفاته التى تتصف بالكرم) فانه - أى اليهودى - يرد على ذلك بأن يتشبث بالقيم التى تركز على العقل بوصفها القيم الوحيدة التى يمكن قبولها .

ولما كان العقل يدل على أن جميع الناس سواء وأن الاختلافات العنصرية ليست الا مجرد ظاهرة مفتعلة ، فان اليهودى يستعين بالملكة النقدية للعقل كوسيلة للدفاع عن النفس .

ان براعة اليهودى فى تناول الافكار المجردة (والتى تبدو فى نظر المناهض للسامية دليلا على عجز اليهودى عن ادراك القيم « الواقعية ») ما هى ، فى الواقع ، سوى محاولة من جانب اليهودى للانتقام .

وفى هذه الحالة ، كما فى غيرها من الاحوال ، فان ردود الافعال اليهودية محكومة بالفكرة التى يعتنقها الناس الآخرون عن اليهودى . والقضية الرئيسية ، فى كتاب سارتر ، ان اليهودى هو ذلك الشخص الذى يفكر فيه الآخرون باعتباره يهوديا .

ويرتب سارتر على ذلك نتيجة بالغة الاهمية بالنسبة لوجهة نظره فى المشكلة اليهودية .

فهو يقول : ان اليهودى اذا توصل الى فكرة ان انقسام الجنس البشرى الى يهود وآريين ليس سوى مجرد أسطورة ، كما يحاول البعض اقناعه بذلك ، فانه ، فى هذه الحالة ، انما يتنصل من موقفه هو نفسه ، وتكون عملية « التنصل » هى الخطوة الاولى نحو التجرد من الحقيقة (نحو نفي شخصية اليهودى « الحقيقى ») ، ويشعر اليهودى ، عندئذ ، فى انكار ان اليهود يختلفون ، بصورة أو بأخرى ، عن غيرهم من الناس .. ويأخذ فى القاء النكات المعادية للسامية

ليبرهن على تحرره الشخصى من التحيزات اللاعقلية .. ويشعر بالحرج اذا دخل أحد اليهود ، الذين ترتسم على وجوههم ملامح وقسمات يهودية صارخة ، الى مكان يضم جمهرة من الناس فى وقت كان يبذل هو فيه جهده لان يتظاهر بأنه اللا يهودى المتحرر من الطائفية .

وعند سارتر ان عبادة العقل تمثل ، لدى اليهودى ، جزءا من موقف غير أصيل يحاول اليهودى عن طريقه ان يتنصل مما هو عليه ..

والديمقراطى الليبرالى يستعين ، ايضا ، بالعقل لكنى يعلن عن شمول الطبيعة الانسانية ، ولكنه اذ يفعل ذلك انما يحرم اليهودى من وجوده الحقيقى . انه يريد ان يتمتع اليهودى بالقبول فى المجتمع باعتبار انساني وليس باعتباره يهوديا .

ويرى سارتر ان الديمقراطى الليبرالى يشعر بالحرج ازاء اليهودى « الحقيقى » الذى يرفض الاعتراف بأن يهوديته ليست سوى وهم من الاوهام .

ويعتقد سارتر أنه من الضعب أن يتخذ المرء موقفا على شاكلة هذا الديمقراطى لأن هذا الموقف لم يعد يصلح الآن بسبب ما ينطوى عليه من مضمون يحمل معنى التلطف بالاحسان ، فان الديمقراطى - فى رأى سارتر - يبدو دائما كما لو كان يقول :

« أنظر كم أنا رجل طيب . اننى اتحدث معك رغم علمى بأنك يهودى . فاذا وافقت على ان تصبح أقل يهودية فانى سأحبك أكثر فأكثر . »

فالمشاعر الليبرالية والاتجاهات العقلية والانسانية لاتساهم ، فيما يرى سارتر ، على نحو فعال فى حل المشكلة اليهودية . والسبب فى ذلك لا يرجع ، فقط ، الى ان هذه المشاعر والاتجاهات تنكر الحقيقة الرئيسية لموقف اليهودى .. بل يرجع ايضا الى ان الليبرالى لن يستطيع أبدا أن يكرس وقتا كثيرا للدفاع عن اليهود فى الوقت الذى يستطيع فيه عدو السامية أن يفعل ذلك لكى يهسناجمهم ، وخاصة بعد تولى تبسيط جميع المشاكل الى الحسد الذى مكنه من التركيز ، فقط ، على اليهودى بوصفه المصدر الوحيد لجميع الشرور . أما الليبرالى فهو يهافح ، دوما ، عن ضحايا من مختلف الانواع

«الاتجاهات .. وبذلك فلا يمكن أن يكون ، في أحسن الاحوال ، سوى حليفا وقتيا .

ومن هنا ، فإن سارتر يدعو للنظر في المشكلة اليهودية بطريقة أخرى .

فهو يشير الى أنه من العبث ، بالنسبة لليهودى نفسه ، ان يتنصل من موقفه . فليس ثمت فريسة أفضل (بالنسبة لعدو السامية) من اليهودى الذى يتظاهر بأنه لايهودى متحرر .

فعدو السامية سيتهمه ، في هذه الحالة ، بأنه جبان ومخادع . وبذلك يتسبب اليهودى نفسه في الهاب نيران السخط الاخلاقى . فى قلب عدو السامية .. هذا السخط الذى يستمتع به الاخير الى أقصى حد .

أما اليهودى الذى يحاول أن يلقى « القبول » فى المجتمع فانه لايجد ترحيبا على الاطلاق باعتباره يهوديا بل باعتباره «شخصا آخر »

والحل الوحيد بالنسبة لليهودى يكمن في قبوله لهذا «الموقف» الذى يجد نفسه فيه . فاما ان يعتبر نفسه أقلية فرنسية أو انجليزية ، واما ان يقرر الذهاب الى اسرائيل .

بيد ان وجود اسرائيل نفسه يمثل سلاحا آخر في يد عدو السامية . فان الاخير يتهم اليهودى ، في هذه الحالة ، بالانتماء الى دولة أجنبية ، في نفس الوقت الذى يعتبره فيه رجلا غريبا على المجتمع الفرنسى .

ومن الوجهة السياسية ، لا يوجد شيء ، فى رأى سارتر ، يستطيع اليهودى أن يفعله لكى ينقذ به نفسه . كما ان « اختياره » لموقف اليهودى « الحقيقى » له اهمية على المستوى الفردى فقط . أما الحل السياسى فهو المهمة التى تواجه المتحررين من غير اليهود طالما انهم ، هم ، الذين خلقوا المشكلة اليهودية .

والحل السياسى ، الذى يتطلع اليه سارتر ، لن يتحقق الآن بل على المدى البعيد .. عندما يقوم مجتمع خال من الطبقات .

ولماذا يطرح سارتر هذا الحل ؟ السبب ، فى رأيه ، هو أن معاداة السامية وسيلة أسطورية مبسطة الى درجة مبالغ فيها ، لحل

المشكلات الاجتماعية بواسطة خلق جو عاطفى متوتر ينسب فيه كل شيء الى الصراع بين الارين واليهود .

ويكتب سارتر قائلا :

« معاداة السامية تعبر عن صورة أسطورية وبورجوازية للمجتمع الطبقي . »

ونظرا لأن معاداة السامية حصيلة مفهوم أسطورى معين عن الوحدة بين الانسان وممتلكاته ، فانها سوف تتلاشى فى مجتمع لا طبقى حيث تخضع وسائل الانتاج للملكية عامة . وهكذا ، يصل سارتر الى ان المساهمة الحقة فى القضاء على معاداة السامية تنأتى عن طريق السعى من أجل الثورة الاشتراكية .

ان كلا من اليهودى والعامل ، فى رأى سارتر ، سيظل عاجزا عن الذوبان فى المجتمع الغربى ، فى الوقت الحاضر ، لأن كليهما فى حالة حرب مع هذا المجتمع وسوف يجد حلا لمشكلاته فى دولة اشتراكية حقيقية دون سواها .

والى أن يتحقق ذلك ، يدعو سارتر الى اتخاذ اجراءات عملية معينة مثل توجيه النصح الى المتحررين من غير اليهود بتكوين رابطة مناهضة لمعاداة السامية . . . ومثل اصدار قوانين تحرم نشر الأفكار المعادية للسامية . ويقول سارتر ان من مصلحة المتحررين أنفسهم أن يفعلوا ذلك « لأن الانسان الفرنسى لن يشعر بالاطمئنان طالما أن هناك يهودى فى فرنسا أو فى العالم بأسره يعيش فى قلق . . . خوفا على حياته » (١٧) .

نقد سارتر

يبدو أن « المشكلة اليهودية » ظلت تشغل سارتر لفترة طويلة فقد كتب فى بحثه عن « موقف الكاتب عام ١٩٤٧ » (١٨) أنه : « ما من انسان يستطيع أن يتصور ، ولو للحظة ، أن من الممكن كتابة رواية ناجحة فى الثناء على معاداة السامية . فمن المستحيل أن يطلب الى فى اللحظة التى أشعر فيها بأن خريشى مرتبطة .

(١٧) J.-P. Sartre : Réflexions sur la question juive

(١٨) الجزء الاول من « مواقف » . J.-P. Sartre : Situations.

ارتباطا وثيقا بحرية سائر البشر الآخرين ان استعمل هذه الحرية في الموافقة على استبعاد البعض للبعض الآخر . وكان « جان بول سارتر » يرد على « اندريه روسو » الذى كتب مقالا ، فى عام ١٩٤٧ ، ينتقد فيه مقال « ما هو الأدب » لسارتر ويقول ان رواية من الروايات قد تكون جميلة رغم انها تميل الى معاداة السامية .

وقد حاول سارتر فى صورته « لعدو السامية » ان يستخدم كما فعل فى دراسته لبودلير Baudelaire ، ذلك الجنس الرئيسى بحرية الانسان ساعيا وراء تحليل للمواقف الانسانية يعمق محاولات مدرستى « فرويد » و « يونج » فى التحليل النفسى . وسارتر يتجه مباشرة الى قضية الاختيار الرئيسى الذى يصنع الانسان ذاته منه والذى يصبح ، به ، على ما هو عليه . ان « عدو السامية » يختار ان يعيش بالعاطفة بدلا من العقل . . كما حدث عندما اختار « بودلير » الفشل كوسيلة يهرب بها من حريره .

وفى الوقت الذى ينكر فيه سارتر أهمية الدوافع اللاشعورية فى تكوين « العقد » النفسية ، فانه يحاول تقديم منهج «علاجى» آخر .

وعندما يركز سارتر اهتمامه بشخصية « المعادى للسامية » فانه يستند الى فكرته أو احساسه الفلسفى بالغموض واللا تحدد فى التجربة الطبيعية للانسان تجاه ذاته مستهدفا تفسير انحراف سيكولوجى من نوع خاص .

وربما كان التحليل السيكولوجى الذى يقدمه سارتر ناقصا فى فهم انماط معينة من السلوك . . وربما يصدق على أنماط معينة من العناصر المعادية للسامية . ولكنه لا يتطابق مع الواقع . . فى أغلب الأحوال .

فمن وجهة النظر الاجتماعية ، فان سارتر على حق عندما يؤكد ان معاداة السامية توجد ، فى معظم الاحيان ، وسط الفئات الدنيا من الطبقة الوسطى . ونحن نلاحظ أن نزعة التعصب العنصرى ، مثلا ، تبدو بصورة قوية بين جماعات من البيض الفقراء فى الولايات الامريكية الجنوبية . بيد أن النتيجة المترتبة على نظرية سارتر القائلة بأن معاداة السامية لا توجد بين الناس الذين يتصفون بالمهارة والمقدرة ليست صحيحة .

وقد ذكر « سيدنى هوك » فى تقديمه للترجمة التى نشرت فى الولايات المتحدة لكتاب سارتر تحت عنوان « عدو السامية واليهودى » عدة أسماء لأشخاص مثل شسو بنهور وفاجنر ودوستويفسكى وبرودون وايزرا باوند و ج.ك. شيلسترون . . كانوا جميعا يتمتعون بكفاءات عظيمة ، وبعضهم يمكن وصفه بأنه عبقرى ، ومع ذلك قدموا بعض الأفكار التى يمكن وصفها بأنها معادية للسامية .

وليس صحيحا ، أيضا ، ما ذكره سارتر من أن الأشخاص الذين يطرح عملهم أمامهم مشكلات ، يقتضى حلها استخدام أسلوب عقلى ، لا تشوبهم شائبة معاداة السامية . فى ألمانيا النازية كان بعض غلاة المعادين للسامية فى الحزب النازى من المهندسين (١٩)

كما ان بعض العلماء لا يطبقون ، فى حياتهم الخاصة ومناهجهم السياسية ، الأساليب المنطقية ولا يحترمون البرهان العملى كما يفعلون فى معاملهم . ومعلوم ان النازية استعانت بعلماء اكفاء كانوا يطبقون علومهم فى اباداة الساميين .

ويقول سارتر ان معاداة السامية ظاهرة بوجوازية فى الأساس . فاذا كانت ظاهرة بوجوارية . . فكيف تفسر نظرية سارتر المشاعر المعادية للسامية التى كانت تنفجر فى العصور الوسطى والتى أرجعها البعض الى سبب تاريخى دينى هو أن المسيحيين يكرهون اليهود منذ اليوم الذى قتلوا فيه المسيح ؟

ولو كان سارتر قد تعرض بالدراسة للأشكال المختلفة التى اتخذتها معاداة السامية فى الماضى والحاضر وفى مجتمعات مختلفة متباينة لاستخلص نتائج أكثر واقعية .

ان ظاهرة معاداة السامية ترجع لأسباب تتعلق بالطبقات الحاكمة عبر التاريخ كما ترجع لأسباب تتعلق باليهود أنفسهم .

فالتبقات الحاكمة القديمة فى أوروبا دأبت - بحكم دين الدولة الرسمى سواء أكان كاثوليكية أم بروتستانتيا - على اضطهاد الأقلية الدينية وتجريدها من حقوقها حفاظا منها على مصالح اقتصادية واجتماعية معينة تتطلب وجود أكبر عدد ممكن من المقهورين . ولو

كان اليهود فى مراكز السلطة فى احدى دول الطبقات القديمة
فعلوا نفس الشئ .

ومن ناحية أخرى ، فان سارتر لا يتعرض لمسئولية اليهود فى
ظهور نزعة معاداة السامية . فهو لا يشير ، مثلا ، الى الأهمية
الكبرى التى يعلقها اليهود أنفسهم على الزواج من بنى جلدتهم . .
والى رفضهم الصارم الذوبان فى المجتمعات التى يعيشوا بداخلها .

والملاحظة الأولى بالنسبة لدور اليهود فى أوروبا تكشف ان
اليهود أنفسهم كانوا يشكلون طبقات متفاوتة اجتماعيا فالفقراء منهم
كانوا يتعرضون للقهر الذى يتعرض له الفقراء من الأديان الأخرى ،
بينما الأغنياء منهم كانوا يشقون طريقهم الى المراتب الاجتماعية
العليا ويمارسون نفوذا هائلا فى الحياة السياسية .

يقول كارل ماركس (٢٠) : « ان اليهودى الذى لا يحسب له
حساب فى فيينا هو الذى يقرر : بقوته المالية مصير المملكة كلها .
ان اليهودى الذى قد يكون فى أصغر الدول الألمانية محروما من الحقوق
هو الذى يقرر مصير أوروبا . اليهودى محروم ، نظريا ، من الحقوق
السياسية على حين أنه ، عمليا ، يتصرف بقوة هائلة ويمارس ،
بالجملة ، نفس تأثيره السياسى الذى تجرده منه القوانين » .

وسارتر لا يتعرض بالدراسة التفصيلية الواقعية لموقف
اليهودى الذى يتحمل مسئولية « عدم قبوله فى المجتمع » .

يقول ماركس :

« ان فكرة الشعب المختار وتحمل اليهودى على معارضة
القومية الحقيقية بقوميته الوهمية ومناهضة القانون الحقيقى بقانونه
الخيالى . انه يظن ان من حقه الانفصال عن سائر البشرية وهو
لا يشارك مبدئيا فى الحركة التاريخية . انه يطمح الى مستقبل
لا علاقة له بالمستقبل العام للانسان » . (٢١)

ورغم ان سارتر يتعرض لتعلق اليهود بالنقود وحبهم للأوراق
المالية والمضاربات والبنوك الا أنه عندما يحلل موقف عدد السامية

(٢٠) كارل ماركس : المسألة اليهودية .

(٢١) نفس المصدر .

منهم يرجع الى نقص مهارة الأخير ومحاولته القاء وزر فشله على اليهودى .

ولماذا لا تكون هذه الفئات الدنيا من الطبقة الوسطى تكرم اليهود لهذا السبب بعينه : ألا وهو أنها فى الوقت الذى تعاني فيه من « وضاعة » مكانها وتدهور أحوالها المعيشية تجد ان اليهودى . يكتنز الأموال . أن اليهودى ، فى هذه الحالة يرمز الى المال وسطوته (أى أداة القوة الاجتماعية) أكثر مما يرمز الى اليهودية كدين . وكما أن الفئات الاجتماعية المرهقة تسخط على الأغنياء ، بوجه عام ، فهى لا بد أن تسخط على اليهود من عشاق المال وأصحابه كجزء من ظاهرة السخط العامة . لقد ارتبط اليهودى فى أذهان هذه الفئات الدنيا ، عبر تاريخ طويل ، بالمال بالإضافة الى رفضه الاندماج فى المجتمع لما يجعله بؤرة للسخط من جانب العامة . صحيح ، كما قال سارتر ، ان الفئات الغنية العليا تشجع كراهية اليهود فى الحالة التى تشعر فيها هذه الفئات انها يمكن بذلك ان تحول دفة السخط الى اليهودى كيهودى . لا الى اليهود كفرد يمثل جزءا من هذه الطبقة نفسها .

واذا كان ثمت « نجو أسطورى » من الشر قد علق بكل فعل يقوم به اليهودى فان هذا لا يرجع ، فقط ، الى تشجيع الطبقات الحاكمة . بل يرجع الى أسباب ترسبت عبر سنين طويلة . . . وهى أسباب تتعلق بمسلك اليهود أنفسهم الذى يغذى هذا التشجيع .

والغريب ان سارتر يعتبر ان موقف اليهودى لا يختلف فى شىء عن موقف العامل فى المجتمع الغربى . . فكليهما فى حالة حرب مع المجتمع . . وكليهما عاجز عن الذوبان فيه ! ولكن العامل لا يستهدف ، على أية حال ، تجميع زملائه العمال وتكوينه دولة أخرى كما فعل اليهود . . كما أن العامل لا يرفض الاندماج فى المجتمع بل ينخرط فى حياته ويسعى الى تغييره لمصلحة مجموع العاملين .

ورغم أن العمال فى العالم الرأسمالى يؤخدهم « موقف واحد » . كما هو الحال بالنسبة لليهود فلا يخطر على بال هؤلاء العمال أن يطبقوا الفكرة اليهودية الخاصة بانشاء دولة لهم . فلماذا فعل اليهود ذلك ؟

ان اليهودى لا يسعى لكسب حقوقه السياسية فى اطار المجتمع الذى يعيش فيه مستهدفا الاندماج فيه وتحقيق المساواة بينه وبين المواطنين الآخرين ، ولكنه ينتهج مسلكا فرديا يستهدف من وراءه ان يؤكد تميزه عن الآخرين :

« ان التناقض القائم بين قوة اليهودى السياسية الواقعية وحقوقه السياسية انما هو التناقض القائم بين السياسة وقوة المال . فالسياسة هى ، نظريا ، فوق قوة المال ولكنها ، فى الواقع العملى ، أصبحت فى قبضة يده » . (٢٢)

والخطأ الكبير الذى يقع فيه سارتر انه لم يتعرض بالدراسة للحركة الصهيونية وانما اقتصر على تحليل عدو السامية . هذا . . . على الرغم من الارتباط الوثيق بين « مواقف » جماعات من زعماء اليهود وبين نشأة ونمو الحركة الصهيونية . ففى الوقت الذى « يبرر » فيه سارتر لليهود جميعا « مواقفهم » فانه يغفل المواقف الرجعية التى كان يقوم بها اليهود فى عدد من دول أوروبا عبر التاريخ وكيف انهم كانوا يلعبون دور مخلب القط للقيصرة والباطرة ويشاركون فى عمليات القمع الدموية ضد الحركات الثورية . ويتولون المراكز القيادية فى بعض أجهزة القمع البغيضة . . . التى ينصب عليها حقد الجماهير .

ان مثل هذه الدراسة كانت ستلقى ضوءا على أسباب كراهية اليهود وفى نفس الوقت على الأصل التاريخى لحركة استعمارية رجعية متعصبة هى الصهيونية .

وسارتر ، فى كل هذا ، لا يتطرق الى قيام دولة اسرائيل كعملية اغتصاب ، بالقوة المسلحة ، لأرض ~~شعب من الشعوب~~ ولا يتطرق للنظام الارهابى الذى يفرضه الحكام الاسرائيليون على العرب داخل اسرائيل .

ان اسرائيل اليوم أصبحت هى أداة القوى الاستعمارية العالمية فى ضرب حركة التحرر العربى ومساندة قوى الرجعية والتخلف .

وكان نجان بول سارتر قد صرح لمحمد حربى عضو مكتب السياسى السابق لحزب جبهة التحرير الجزائرية بأن اليسار الأوروبى

كله يحس بالذنب ازاء اليهود لأنه لم يستطع أن يمنع النازية أو يصدّها عن اضطهاد اليهود ، ولذلك فقد أراد أن « يسقط » ذنبه ، كما يقول علماء النفس ، على الآخرين .

وربما يشير هذا التصريح الى ان سارتر قد بدأ يتفهم الخطوط الأولى لقضية العرب . وقد بدأت تتكشف له حقيقة اسرائيل بالدور الذى قامت به فى العدوان الاستعماري على مصر عام ١٩٥٦ .

ولكن ما كتبه ماكسيم رودنسون (وهو يهودى) مدير معهد الدراسات العليا ببايس ، عام ١٩٦٤ ، أشبه برد على سارتر فقد ذكر : « ان اليهود فى أوروبا الشرقية والغربية وروسيا القيصرية كانوا موضع الاهانة أو الاضطهاد ، ولكن اليهود لم يتعرضوا لمثل هذا الاضطهاد فى البلاد العربية ولذلك فقد خلقت مشكلة كبيرة للوطن العربى . ولم يكن لهذا الوطن علاقة بها من الأصل أو من التاريخ » .

وتولى سارتر تفسير وجهة نظره ، بعد ذلك ، فى التمييز بين اليهود بقوله : « سأحتفظ دائما بتمييزى بين اليهودى (الحقيقى) و (غير الحقيقى) ، ان صفة الحقيقى لاتعنى الانتماء الى اسرائيل . . ان اليهودى الحقيقى الذى يعنى حالته كيهودى ويحس بتضامنه مع غير اليهودى » .

وعاد سارتر فى حديثه مع صحيفة الأهرام فى ديسمبر عام ١٩٦٥ يحدد موقفه من اسرائيل بقوله :

« ونحن نجد أنفسنا اليوم أمام النزاع القائم بين العالم العربى واسرائيل كأننا منقسمون على أنفسنا . ونحن نعيش هذا الانقسام وكأنه مأسأتنا الشخصية . . وقد رأيت لهذا السبب اتخاذ المبادرة الوحيدة التى أسمح لنفسي بها وهى أن أطلب من الجانبين أن يزودانى بما لديهم من معلومات ، وقد قبلوا ، كل على انفراد ، تزويدنا بوجهات نظرهم . ومن أجل هذا السبب سأذهب الى مصر واسرائيل وهدفى الوحيد جمع المعلومات أى محاولة رؤية المشكلة بوضوح أكثر . ان الأمر لا يهدف الى ايجاد حوار يهودى - عربى فهذا مستحيل ولا جدوى من ورائه لأن أساس هذا الحوار لم يوجد بعد . ويصدر بعد ذلك عدد من مجلة الازمنة الحديثة ليتمكن قراؤها من تفهم القضية . » .

ان موقف سارتر ، منذ البداية ، من اسرائيل كان موقفاً
خاطئاً .

فقد كتب سارتر في ابريل عام ١٩٤٨ مقالا ينتقد فيه سياسة
انسحاب بريطانيا من فلسطين مما يعرض الاسرائيليين لهجوم مباشر
من جانب العرب الأكثر عدداً وعدة . وطالب سارتر ، في ذلك
الوقت بضرورة السماح للاسرائيليين بشراء الأسلحة لحماية
أنفسهم (٢٢) .

والظاهرة الغريبة ان سارتر لا يتعرض للعلاقة بين الصهيونية
والنازية وكيف انهما ، في الأصل ، ينبعان من أساس واحد رغم
التناقض الظاهري فان نظرية تفوق الجنس الآري تقابلها نظرية
« شعب الله المختار » . وقد أثبتت وقائع الحرب العالمية الثانية ، ثم
محاكمة ايخمان في اسرائيل نفسها أن زعماء الصهيونية تعاونوا
مع زعماء النازية وعقدوا معهم الصفقات بل وتواطؤوا معهم لآبادة
اليهود في معسكرات النازي .

والدور الذي تلعبه اسرائيل اليوم كقاعدة للاستعمار في
الشرق العربي لا ينفصل عن طبيعة الصهيونية ومضمونها الرجعي
المعادي للتقدم .

وفي الوقت الذي يتصدى فيه سارتر للدفاع عن الحرية في كل
مكان فانه يلزم الصمت تجاه ما يجري في العالم العربي على يد
العصابات الاسرائيلية التي قامت باحتلال جزء كبير منه والتنكيل
بشعب وتشريد سكان وطن بأكمله .

وربما كان يمكن اعتبار هذا الكتاب الذي وضعه سارتر على
المشكلة اليهودية محاولة لتحليل معاداة السامية في فرنسا والنضال
ضدها . ولكن الاحكام العامة التي يخرج بها تخدم الحركة الصهيونية
على النطاق العالمي .

ونحن نعلم ان سارتر كان يرد « في كتابه ، على مجموعة من
الكتاب هم « بارييس » Barres « ومورا » وليون دوديه .

فقد كتب « مورا » يقول ، ذات مرة ، وهو يشير الى اليهود :
« ان العقل اليهودي يتناول الافكار كما يتناول صاحب البنك
السندات » . وقال ان على « اليهودي أن يبرهن على فرنسيته » .
وبالنسبة لمورا فان اليهودي « تجسيد للشر وكل ما يصدر عنه
لا بد أن يكون رديئا » .

وكان فيليب اوستون ، صديق سارتر ، قد لفت نظر
الفيلسوف الى « الطبيعة الخاصة » لمعاداة السامية عند Barres
والتي روج لها في كتابيه « اعداء القوانين » d'Ennemi des Lois
الذين نشرهما عام ١٨٩٣ وفي « كراساتي » Mes Cahiers

ومن المؤكد أن سارتر كان يكتب كتابه هذا ليؤثر به على
الجمهور الفرنسي الذي قد يدفع الى اعتناق الآراء المعادية للسامية
عن طريق محاولات احياء افكار « بارييس » « ومورا » فالكتاب موجه
الى جمهور خاص ويستهدف تحقيق تأثير مباشر على هذا الجمهور .
والواضح ان محاولة التأثير تستهدف ، بدورها ، العمل على
ثلاثة مستويات : أولا على المستوى الفردي : فالشخص الذي أغرته
معاداة السامية سيكشف له عن الخطأ في أساليبه .

وثانيا - على مستوى سياسي متواضع نسبيا : تنفيذ اقتراحات
بإصدار قوانين تحرم منع نشر الافكار المعادية للسامية وتكوين
رابطة - أو اتحاد للكفاح ضد نمو المشاعر المعادية للسامية .

وثالثا - مستوى سياسي أكثر طموحا . كان سارتر يأمل ان
يأخذ بيد قارئه بحيث يجعله يقترب ، أكثر فأكثر ، من فكرة الحاجة
الى مجتمع خال من الطبقات عن طريق تفسير هذا « الجنون البشري »
(أى معاداة السامية) بالتركيب الطبقي للدولة الرأسمالية .

كانت تلك هي افكار سارتر عام ١٩٤٥ وقد نشرها لأول مرة
في مقاله عن « المشكلة اليهودية » في شهر ديسمبر من ذلك العام .
وبعد اثنين وعشرين عاما لا بد أن تكون هناك أشياء كثيرة قد تغيرت
وتكشف معالم حقائق عدة .

فنحن لا نختلف مع سارتر حول موقفه من رفض اضطهاد أي
إنسان بسبب دينه سواء أكان يهوديا أم غير يهودي ولكننا نختلف
في « تشخيصه » لمشكلة اليهود ونرى أنه « يبرر » كل شيء
بالنسبة لليهود .

أما عن الثورة الاشتراكية فإن « مواقف اليهود سواء في
الغرب ، وخاصة زعماءها الأقوياء ، أو في العالم العربي (الصهيونية)
فإنها أكبر عقبة في طريق قيامها .

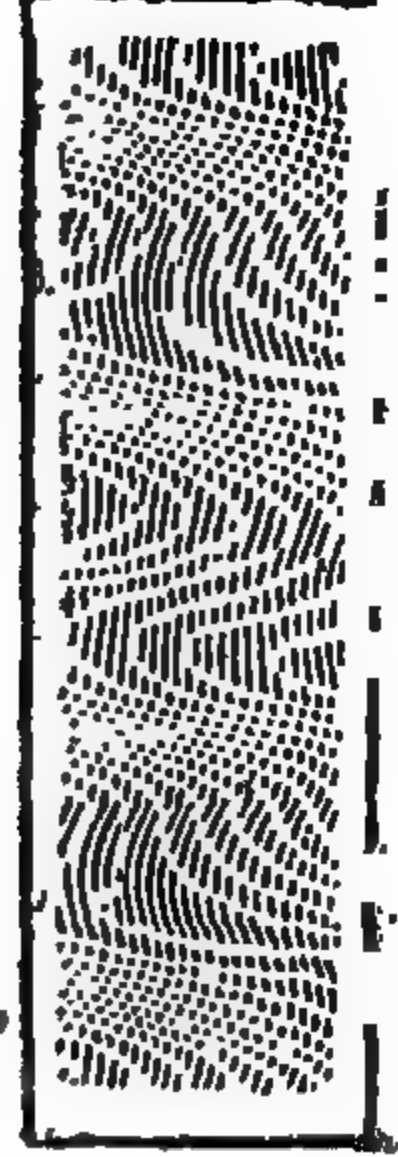
نبيل زكي



النقد .. ونظرية الأدب السارترية

بمقدم

أمير اسكندر



الصعوبة الأساسية التي يواجهها دارس جان بول سارتر انه لا يستطيع تناول أى جانب من جوانب نشاطه الفكرى بعزل عن البناء العام لفلسفته . وعلى الرغم من أن سارتر ليس واحدا من أصحاب المذاهب الفلسفية المغلقة التي عرفها تاريخ الفكر عند أفلاطون وأرسطو وكانت وهيكل وأضرابهم ، فإن هذا لم يمنعه من أن ينزع فى تفكيره - كما لاحظت ذلك بحق سيمون دى يوفوار - الى الموقف الكلى الشامل . ومعنى ذلك انه اذا كان قد تجنب الجمود والثبات والتحجر ، وهى بعض صفات « المذهب المغلق » ، فهو قد احتفظ لفكره على الاقل بشكل من أشكال الوحدة والاتساق لا يتنافى مع الحركة الحية ، ولا يتناقض مع مغزى « الموقف » وجوهره .

ومن الطبيعى أن يكون لكل مفكر من هذا الطراز ، نقطة انطلاق يبدأ منها ، ويقيس حركته الفكرية بالنسبة اليها ، وتقوم عند الباحث بمثابة المفتاح الذى يتيح له أن يدخل الى عالمه ، ويفهمه . ولا شك أننا اذا أردنا أن نحيط بمعالم نظريته الخاصة بالأدب لا بد لنا أيضا من أن نبدأ من تلك النقطة . ولكن ربما كان ينبغى أن نسأل أولا : الى أى مدى يمكن اعتبار سارتر ناقدا من نقاد الأدب والفن ؟ . وقد يبدو هذا السؤال غريبا ، على الشخص وأن سارتر قد سجل أفكاره الخاصة بالأدب فى كتابه « ما الأدب » ، وفى سلسلة مقالات بدأها فى عام ١٩٤٥ بمقاله المعروف عن « تأميم الأدب » ، وآخرها دراسته الطويلة التى نشرها فى مجلته « العصور الحديثة » عن فلوير . ومع ذلك فإن كثيرا من النقاد (١) يرون أن المقالات الأدبية التى كتبها سارتر « ذاتية للغاية » ، وأنه عندما كان يتحدث عن « فوكنر » أو « دوس باسوس » على سبيل المثال ، انما كان يتحدث فى الأغلب عن أعماله هو نفسه . وعندما خصص كتابا

(1) Philip Thody : J.-P. Sartre, p. 137.

كاملا لدراسة « بودلير » لم يكن يهدف الى تحليل القيمة الشعزمية لديوان « أزهار الشر » ، بل كان يستهدف أساسا تطبيق منهجه في التحليل النفسى الوجودى وأفكاره عن الحرية والاختيار على حياة « بودلير » التى كانت تشبه فى بعض قسماها الأولى حياته هو أيضا . ونفس الأمر ينطبق على دراسته الكبيرة التى وضعها عن « جان جينيه » فهى على طولها محاولة لإثبات مفاهيمه الفلسفية والسيكولوجية الخاصة ، أكثر منها دراسة لأدب جينيه وفنه . بل ربما أمكن أن نتقدم الى أبعد من ذلك فنقول : الى أى مدى يمكن اعتبار نظريته فى « الالتزام » ، وهى النظرية التى أصبح اسمه علما عليها ، نظرية فى الأدب وحده ؟ أليست نظرية الالتزام ، نتيجة مترتبة على نظريته فى الحرية ؟ وبمعنى آخر أليس الأديب ملتزما بالضرورة بوصفه انسانا أولا وقبل كل شيء ؟

وقد يقال : وما الفرق ؟ أليس النقد فى جوهره تطبيقا لنظرية ما على العمل الأدبى والفنى ؟ وعلى حد تعبير الكاتب الأمريكى « روبرت لانجوم » فى مقاله « وظيفة النقد مرة أخرى » : « ليس هناك شيء اسمه النقد البحت ، لأن وظيفة الناقد هى أن يترجم من أسلوب من أساليب التعبير الى أسلوب آخر ، وأن يحلل ، والتحليل هو تطبيق نظريات على شيء ما » أو كما قال ناقد أمريكى آخر هو « ستانلى هايمن » (١) فى كتابه « النقد الأدبى ومدارسه الحديثة » : « ان النقد استخدام منظم للتقنيات غير الأدبية ، ولألوان المعرفة غير الأدبية أيضا ، من أجل الحصول على بصيرة نافذة فى الأدب » . وما من شك فى أن هذه الأقوال تنطوى على قدر كبير من الحقيقة . ولكن الفرق يبقى مع ذلك قائما .

أولا : لأن بعض كبار الفلاسفة كانت لهم نظريات محددة فى الفن ، ولكنهم لم يعتبروا يوما ضمن نقاد الفن ، على الرغم من أن بعض النظريات التى قدموها كانت بمثابة المصدر الأول لكثير من مدارس التعبير الفنى . وأوضح مثال على ذلك « عمانويل كانت » الذى اعتبرت نظريته فى الفن الملهم الحقيقى لمدرسة « الفن لعب » ، « والفن للفن » . ومعنى ذلك أن النظريات الفنية التى قال بها أولئك الفلاسفة أمثال « ديكارت » و « كانت » ؛ « وهيغل » كانت فى

(١) النقد الأدبى ومدارسه الحديثة ج ١ ص ٩ - ترجمة د. احسان عباس ، د. يوسف نجم .

المقام الأول تطبيقا لفلسفاتهم على ميدان من ميادين النشاط الفكرى هو ميدان الفن ، واستكمالا للبناء المذهبى الشامل الذى كانوا يستهدفون اقامته شاملا محيطا بكل ألوان المعرفة البشرية . وسارتر يشبه هؤلاء الفلاسفة من هذه الزاوية ، لا بمعنى انه يريد اقامة بناء مذهبى ، بل بمعنى أنه يطبق أفكارا ونظريات فلسفية خالصة على ميدان الفن .

وثانيا : لأن كتاباته الأساسية فى هذا الصدد ، وهى : « ما الأدب ؟ » ، و « تأميم الأدب » ، ومقدمة « العصور الحديثة » ، لا تتضمن فى الواقع منهجا نقديا محددا . كل ماتقدمه نظرية خاصة فى الأدب . نظرية تقوم على نفس المفاهيم الفكرية التى تتشكل منها فلسفته : الحرية ، والاختيار ، والمسئولية ، والالتزام ، والعمل ، والعلاقة بين الأنا والآخرين ، والقيمة الخلقية التى تخلعها الذات الفردية على الفعل الحر ، وهى كلها مفاهيم وردت فى مؤلفاته الفلسفية الخالصة ، وتجسدت فى أعماله الروائية والمسرحية كذلك . ومعنى ذلك أن المناقشة الحقيقية لهذه المفاهيم هى فى صميمها مناقشة للعناصر الأساسية فى فلسفته نفسها ، وليست مناقشة لقواعد معينة يستند عليها منهج نقدي محدد . أى أن تصوره الخاص للأدب والفن يستمد وجوده أصلا من تصورات الفلسفية . فاذا ما تصدعت أو انهارت هذه التصورات الفلسفية ، تصدعت وانهارت كذلك التصورات الخاصة بالأدب الفنى .

وثالثا : لأن التطبيقات التى قام بها سارتر على بودلير ، و « جان جينيه » ، وحتى « فلوير » ، تؤكد الفكرة السابقة . فهى محاولات لاستخدام « علم النفس التحليلى الوجودى » فى دراسة هذه الشخصيات ، وهو نفسه قد أشار فى كتابه « الوجود والعدم » الى أنه يريد أن يتوسع بالنقد الأدبى حتى يستخدم التحليل النفسى الوجودى ، بمعنى دراسة « الاختيار الأساسى » الذى يقرر الشخص على أساسه بحريته « ما هو » . ومعنى ذلك أن أعمال الكتاب ليست مقصودة لذاتها ، ولكن الكتاب أنفسهم هم ما ترمى اليه الدراسة . ونفس الأمر ينطبق على ما أسماه سارتر « بالمنهج التقدّمى التراجعى » (١) فى كتابه « نقد العقل الجدلى » ، فليس الأثر الأدبى هنا لفلوير هو الهدف الاول . ليست « مدام بوفارى » هى غايتنا

(1) Critique de la raison dialectique par J.-P. Sartre, pp. 89-102.

ولكن فلوبيير نفسه - وربما عصره - هو مطلبنا . وفى مكان
« فلوبيير » يمكن أن يوضع « الماركيز دى ساد » أو « بروبسينز » أو
أية شخصية أخرى أدبية أو فنية أو تاريخية أو سياسية نريد أن
نضعها موضع البحث والتحليل . ومعنى ذلك أن الموقف هنا يشبه
موقف « فروية » فى دراسته للفنان الايطالى « ليوناردو دافنشى » ،
مع الفارق بالطبع بين منهج يقوم على الحتمية السيكولوجية ، ومنهج
آخر يقوم على فكرة الحرية الكاملة - ، ولقد أفاد منهج فرويد بلا مراعاة
فى الدراسات النقدية ، كما يمكن أن يفيد منهج سارتر بالتأكيد ،
ولكنه يظل منهجا مساعدا ، ولونا من ألوان المعرفة يتيح درجة أبعد
من النفاذ الى باطن العمل الأدبى والفنى ، ولا يصبح منهجا أساسيا.
يعتمد عليه وحده فى دراسة الأعمال الأدبية والفنية .

رابعا : لأن سارتر - على أساس نظرية غير مقنعة - قد نفى
صفة الشمول عن منهجه . فهو قد نظر الى أشكال الفن بمنظارين
مختلفين . فقد أخرج كل الأشكال الفنية من دائرة « الالتزام » فيما
عدا فن النثر . وهو عندما يتحدث عن الأدب فهو لا يقصد به سوى
فن النثر . وعلى الرغم من أنه قدم لذلك يحدث عن طبيعة النثر
وطبيعة الشعر فان نظريته هذه تظل احدى المآخذ الأساسية على
فلسفته الأدبية ككل ، وعلى مفهومه المحدد عن الالتزام على وجه
أخص . والنتيجة التى تترتب بالضرورة على هذا القول أن الميدان
الحقيقى - أو الأوحى - لمنهجه الالتزامى هو ميدان النثر لا غير .

سارتر اذن صاحب نظرية محددة فى الأدب ، وان لم يكن
صاحب منهج محدد فى النقد الأدبى . ومهما كانت طبيعة هذه
النظرية ، وحدودها ، وتناقضاتها الداخلية ، فهى تشكل احدى
وجهات النظر الرئيسية التى تحتل مكانا بارزا فى العالم الأدبى
اليوم .

- ٢ -

ماهى الأسس الفلسفية التى تقوم عليها نظرية الأدب اذن ؟
من غير أن نقدم عرضا تفصيليا لفلسفة سارتر - ليس من
مهمة هذا الفصل بالطبع - نستطيع القول أن هناك ثلاثة أسس
فلسفية تقوم عليها نظريته فى الأدب . وهى : الذاتية ، والحرية
والالتزام .

١ - ولقد عرف تاريخ الفكر الانساني اتجاهين أساسيين فى النظر الى قضية العلاقة بين الفكر والوجود ، بين الذات والموضوع . أحدهما - وهو الاتجاه المثالى - يقدم الفكر على الوجود ، وثانيهما - وهو الاتجاه المادى - يقول بأسبقية الوجود على الفكر . وعند سارتر أن وجودنا يسبق ماهيتنا . بمعنى أننا نوجد أولا ، ثم نتحدد ماهياتنا الذاتية بعد ذلك . وعلى حد تعبيره « فى الوجودية فلسفة انسانية » انه ما من ماهية لذواتنا ، بل لن تكون لذاتى ماهية إلا حينما أصبح فى عداد الموتى . ان الماهية شىء ينطبق على ما لم يوجد بعد . وهو قد دافع عن هذه الفكرة فى وجه المعارضين عليها قائلا : اذا كان الانسان كما تراه الوجودية غير محدد فذلك لانه لاشىء . ولن يكون شيئا الا فيما بعد وسيكون حينئذ ما يصنعه من نفسه . . هذا هو المبدأ الأول فى الوجودية ، وهذا ما يسميه الناس « ذاتيتها » . لكن اليس ما نعينه بالفعل بهذا هو ان الانسان ذا كرامة أكبر من الحجر أو المنضدة ؟ الانسان فى الحقيقة هو مشروع يملك حياة ذاتية . . وقبل هذا المشروع للنفس لا يوجد شىء . ولا حتى جنة العقل : الانسان يحرز الوجود فحسب عندما يكون ما يريد أن يكونه . فما موقع هذه الفكرة اذن من الاتجاهين اللذين تحدثنا عنهما ؟ انك لا تستطيع أن تقول أنه يتطابق مع الفكر المثالى ، ومن ناحية أخرى فأنت لا تستطيع بالتأكيد أن تقول أنه يتطابق مع الفكر المادى . وأفضل ما يمكن أن يوصف به موقفه هو ماوصفه به « جان فال » من أنه موقف « ملتبس » قائم بين المثالية والواقعية ، بين الحرية والالتزام ، بين النزعة التشاؤمية والعمل الاجتماعي » (١) .

ب - والأساس الثانى هو فكرة الحرية . ان كوننا أحرارا فى نظر سارتر هو حقيقة واقعة . وبما أنها ترتبط بالواقعية التى نحن عليها ، فنحن لسنا أحرارا فى الاختار ، بل ولسنا أحرارا فى ألا نكون أحرارا . اننا محكومون بأن نكون أحرارا . وعلى الرغم من أن سارتر يرفض فكرة « الطبيعة القبلية » للانسان ، فاننا يمكن أن نقول توضيحا لفكرته أن من طبيعتنا أن نكون أحرارا ، لا بمعنى أن الحرية هى « طبيعتنا » بل بمعنى أن الحرية تمثل أماننا « الامكانية المفتوحة » على الدوام ، لكى نكون شيئا آخر غير الذى

(١) جان فال : الفلسفة الوجودية ص ٢٢٢ .

نجن عليه . واذا كنا أحرارا فنحن كذلك على الدوام ، فى كل
المواقف ، وفى كل الظروف . « اذ أنه لا يمكن لنا أن نفهم كيف
تكف الحرية عن الوجود ، ثم تعاود الشروع مرة أخرى . ونتيجة
لذلك فنحن أحرار أيضا ، سواء أعقدنا العزم على أن نكون جبناء ،
أم قررنا أن نكون شجعانا . ان هذا لا ينقص فى شىء من مسئوليتنا
بل أن الأمر مخالف لذلك بمعنى ما من المعانى ، اذ أن هناك اختيارا
للجبن ، كما أن هناك اختيارات للشجاعة ، وفى كلتا الحالتين ،
هناك تقرير وحرية . » ولقد أوضح سارتر فى كتابه عند «بودلير»
كيف أو بودلير أراد أن يكون ، ما كان عليه بالفعل ، وكيف أننا
نجد ارادته وراء كل أفعاله . وهو نفس الأمر الذى ينطبق على
« جان جينيه » أيضا ، فضلا عن انطباقه على كل انسان . والفكرة
المرتبة على قوله السابق « أن الحرية لا تكشف عن نفسها الا
بالعمل ، وهى تؤلف وحدة مع العمل . وهى أساس العلاقات
والتأثيرات المتبادلة التى تكون مقومات العمل الذاتية . والحرية
لا تكتفى أبدا بنفسها ، ولكنها تكشف عن نفسها فيما تنتجه وبما
تنتجه . . . وتتمثل فى القدرة على الالتزام بالعمل الحاضر لبناء
المستقبل » (١) .

ولكن ما هى العلاقة بين الحرية الفردية وحریات الآخرين؟
فى المرحلة الأولى التى كتب فيها سارتر كتابه « الوجود والعدم »
قال سارتر أن العلاقة بين الأنا والآخرين فى صميمها علاقات
صراعية . ووصف هذه العلاقات فى صيغ ترتبط بعلم النفس
المرضى من حيث أنها خاضعة اما « للسادية » أو « للماسوكية » .
ولكن يبدو أنه فى المحاضرة التى ألقاها بعنوان « الوجودية نزعة
انسانية » قد عدل عن هذا الموقف حين قال عباره المشهورة
« اننى لا أستطيع أن أجعل حريتى هدفا لى ، ما لم أجعل حريات
الآخرين أهدافا لى أيضا . » بمعنى « أننا نكتشف فى نشداننا
للحرية أنها متعلقة كليا بحرية الآخرين كما أن حرية الآخرين
متعلقة بحريتنا » . ولا شك أن هذه الأقوال الأخيرة تقترب كثيرا
من الصيغة الواردة فى « نقد العقل العملى » ، حين قال « كانت »
فى قوانينه الأخلاقية « افعل بحيث يمكن أن يكون فعلك الصادر
عن ارادتك الحرة قانونا عاما للناس فى كل زمان ومكان » . أنها

(١) سارتر : مواقف ج ٢ ص ١٥٤ - ١٥٥ .

تكاد تكون نفس الصيغة التي وضعها سارتر ، وعلى نفس المستوى التجريدي كذلك . وإذا كان مناط الالتزام عند سارتر هو الفعل وحده ، بصرف النظر عن مضمون هذا الفعل ، طالما أن مضمونه أمر يتعلق باختياري الحر ولا شيء غيره ، فقد حاول سارتر أن يؤكد المسؤولية الكبرى التي تقع على عاتق كل منا وهو يمارس اختياره . أنه وهو يختار لنفسه ، فانما يختار للناس جميعا . أنه في اختياره يخلق قيمة معينة يخلعها على الأشياء ، وهو في هذا الموقف مسئول عن هذه القيمة التي يضعها نصب أعين البشرية جمعاء » فمثلا إذا أنا التحقت بنقابة عمال كاثوليكية فان سلوكي هذا هو التزام للبشرية كلها . وإذا تزوجت فأنني أجعل الزواج بواحدة مبدأ عاما « اننى وأنا أضع لنفسى القيم فانما أصنعها للانسانية بشكل عام . » وعندما يلتزم الانسان بشيء وهو على يقين من أنه لا يختار فحسب ما سيكون عليه ، وانما هو مشرع للبشرية كلها كذلك ، حينئذ ، لا يستطيع أن يهرب من معنى المسؤولية الكاملة العميقة . » (الوجودية فلسفة انسانية)

هى اذن عناصر ثلاثة تشكل الأساس العام ، الفلسفى ، لنظريته فى الأدب : وجودنا يسبق ماهيتنا . وماهيتنا هى ذاتيتنا . وذاتيتنا هى ما نصنعه بمحض حريتنا . وحریتنا ملتزمة . والتزامها يتحدد فى أنها حين تختار لنفسها ، انما تختار أيضا للآخرين . ومع ذلك فالسؤال الذى يلح علينا فى هذا الصدد ويتركنا فى حيرة من أمرنا هو : ما المعيار الذى نختار على أساسه ، ونلزم حريتنا ؟ وبمعنى آخر : ما الفرق بين اختيار ، واختيار آخر ، بين التزام ، والتزام مغاير ؟ لا شيء . طالما أن كل شيء مردود فى النهاية الى حريتنا التى تحيل بدورها الى ذاتيتنا . لقد اختار « أورست » مثلا أن يقتل « ايجست » و« كليتمنسترا » وحمل بالفعل مسؤولية فعله . ولكن ماذا بعد ؟ بل ماذا أيضا لو لم يختار أن يقوم بفعله ذاك . ما الذى يتغير فى مضمون المقولة الوجودية عن الحرية والاختيار والمسؤولية ؟ سيقال ان المحك دائما هو « خير » الانسانية كلها . ولكن خير الانسانية طبقا لسارتر ليس مقولة قبلية . أنه هو بعينه ما يرى الانسان أنه خيرها . فاذا رأى أن الخير الانساني يكمن فى الانضمام للكاثوليكية ، فهو صحيح من الناحية المنطقية الوجودية ، واذا رأى العكس فهو صحيح

كذلك . ان الحكم في التحليل الأخير يظل متعلقا بما يراه هو ، ولا أحد سواه . ان كل ما تطلبه منا الأخلاق الوجودية عند سارتر هو « أن نقرر » فحسب . ولكن يمكن لنا « أن نرتاب ارتيابا مشروعاً في أن فلسفة التقدير والتصميم هذه ، ليست فلسفة تقدير ولا تصميم . . ذلك لأن موضوع الحركة الكلية ينفي الالتزام بقضية خاصة ، في نفس الوقت الذي يأمرنا بأن نلتزم أن نلتزم . » (١) وكيف لنا أن نخرج من هذه الحيرة ؟ . « ان فكرة سارتر في الحرية غير المتناهية ، والمساوية لذاتها على الدوام ، لا تمكننا أن نخرج من الحيرة التي تضعنا فيها ، الا بابتدائها من بعض المعايير ، التي لا يبدو أن الفلسفة الوجودية ذاتها قد أعطتها . » (٢)

- ٣ -

على أن الأمر الذي لا شك فيه أن السلوك العملي لسارتر نفسه ، ومواقفه الفكرية والسياسية قد أعطت لأفكاره عن الحرية والاختيار والالتزام نوعاً من التجسد الواقعي مكنها من أن تتخطى حيادها النظري الملتبس ، وأن تشير الى شكل من أشكال الانحياز . وعلى الرغم من أن نظريته في الأدب تظل في جوهرها ، تطبيقاً أميناً لمقولاته الفلسفية ، من الناحية النظرية على الأقل ، فان طبيعة الأدب نفسها من حيث هو « واقعة اجتماعية » ، اضطرت به الى أن يختار بين موقفين لا ثالث لهما ، وقد اختار بالفعل أن يلتزم بالوقوف ضد البورجوازية ، حين كان لا مفر أمامه ، في لحظات الصراع القصوى من أن يقبلها أو يرفضها . وفي بعض المواقف - كما قال هو نفسه - لا يكون أمام الإنسان الا أن يختار بين حدين ، الموت أحدهما ، ويجب عليه أن يعمل بحيث يستطيع ، في كل وقت ، أن يختار الحياة .

ومادام الكاتب لا يملك أية وسيلة للهروب ، فهو يريد له أن يعانق عصره بشكل وثيق ، فهو فرصته الوحيدة وخطه الأخير . . ومن ثم فهو يأسف على « لا مبالاة بلزاك » تجاه أيام عام ١٨٤٨ ، أيام الثورة التي أدت الى سقوط الملكية وقيام الجمهورية الثانية،

(١) جان قال : الفلسفة الوجودية ص ٢٢٧ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٨ .

وعلى « عدم الفهم المشوب بالخوف » الذى أبداه فلوبير تجاه حكومة الكومونة ، انه يأسف على ذلك « من أجلهما » فثمة شيء قد فوتاه الى الأبد . وهو لا يريد أن يفوتنا شيء من عصرنا .

ولا سبيل أمام الكاتب للفرار من مواجهة عصره . « وحتى لو أصبح أبكم جامدا كالصخر ، فان سلبيته بالذات ستكون عملا . » « فالكاتب هو - فى موقف » فى عصره اذ لكل كلمة صداها ولكل صمت أيضا . » ومن ثم فان « فلوبير » و « الأخوين جونكور » كانوا مسئولين عن أعمال القمع التى تلت حكومة الكومونة ، لانهم لم يكتبوا حرفا واحدا لمنعها « (١) . ولا محل للقول بأنهم لم يكتبوا لأنها لم تكن قضيتهم .. » فالكاتب حتى قبل أن يمسك بالقلم ، لا بد من أن يكون على اقتناع عميق برسائلته . فهو مسئول عن كل شيء . عن الحروب الخاسرة أو المنتصرة . عن الثورات وعن قمعها . وهو لن يكون الا شريكا فى أعمال الاضطهاد ، اذا لم يكن بطبيعته حليفا للمضطهدين . ولكن ، لا لأنه كاتب فحسب ، بل لانه انسان قبل كل شيء . (ويجب ان تكون الحياة والكتابة شيئا واحدا بالقياس اليه . لا لأن الفن ينقذ الحياة ، وانما لأن الحياة تعبير عن المشروعات ، وقد اختار هو الكتابة مشروعاً له) « (٢) .

فما الكتابة اذن ؟

فى الفصل الذى عقده سارتر بعنوان « ما الكتابة » فى كتابه .. ما الادب ؟ .. تعرض لثلاث مشكلات رئيسية يثيرها موضوع الكتابة . اولها : ان الكتابة نوع من أنواع « الكشف » للعالم ، وثانيها : ان فن النشر يختلف عن سائر الفنون الاخرى ، وأنه وحده مناط الالتزام . وثالثها : مشكلة الشكل والمضمون فى العمل الأدبى .

١ - ليست الكلمة « نسيما » يجرى بخفة على سطح الاشياء ، ويمسها مساً خفيفاً دون أن يحرفها « (٣) وليس المتكلم مجرد شاهد محايد يعكس الاشياء فى كلماته . ان الكلام عمل . وكل

(١) سارتر : تقديم العصور الحديثة .

(٢) سارتر : مواقف ج ٢ ص ١٥ - « الطبعة الفرنسية » .

(٣) سارتر : ما الادب ؟ ص ٦٢ .

شيء نسميه لا يعود هو ذاته تماما . لقد فقد براءته . وإذا ما سمينا سلوك الفرد ، فاننا نكشفه له فيرى نفسه ، ولما كنا نسميه في الوقت نفسه ، للآخرين جميعا ، فهو يدرك في هذه اللحظة أن الآخرين يشاهدونه ، في ذات اللحظة التي يشاهد فيها نفسه . وهو أما أن يصر ويثابر على سلوكه عن وعى وإدراك لموقفه ، أما أن يتخلى عنه . ومعنى ذلك « أننى » « اكشف » الموقف لنفسى وللآخرين ، وأنا أتكلم ، بمجرد تطلعى الى تغييره . اننى اكشفه لنفسى وللآخرين لتغييره ، اننى أصيبه فى الصميم ، وأخترقه ، وأثبتته تحت الانظار . . . وكلما قلت كلمة ، خضت فى العالم أكثر قليلا ، وفى الوقت نفسه أخرج منه أكثر قليلا ما دمت أتجاوزه نحو المستقبل . اذن فالناثر انسان اختار طريقة معينة فى العمل يمكننا أن نسميها « العمل الكاشف » . « (١)

ولكن أى مظهر من العالم يريد أن يكشفه ؟ وأى تغيير يريد أن يحدثه فى العالم بهذا الكشف ؟ « ان الكاتب قد اختار أن يكشف العالم ، وعلى الاخص الانسان ، للآخرين حتى يستطيعوا أن يأخذوا مسئوليتهم كاملة تجاه الموضوع الذى وضع أمامهم عاريا . ما من أحد يفرض جهله بالشريعة لأن هناك قانونا ولأن الشريعة شيء مكتوب . وبعد ذلك فأنتم أحرار فى أن تنكثوا بها ، ولكنكم تعرفون الاخطار التى تجازفون بها . وهكذا فان وظيفة الكاتب هى أن يعمل بحيث لا يستطيع أحد أن يجهل العالم ، ولا يستطيع أحد أن يقول أنه برىء منه . . . ان الصمت بالذات يتحدد بالنسبة للكلمات ، تماما كما أن ، الوقفة ، فى الموسيقى ، تتلقى معناها من مجموع العلامات الموسيقية التى تحيط بها . ان الصمت لحظة من لحظات اللغة ، فالسكوت لا يعنى أن تكون أخرس ، بل يعنى أنك ترفض أن تتكلم ، أى أنك تتكلم بالفعل . وعلى هذا فان الكاتب اذا اختار أن يصمت حول مظهر من مظاهر العالم ، فمن حقنا أن نطرح عليه سؤالا : لماذا تحدثت عن هذا بدلا من ذاك ؟ وما دمت تتكلم بى تغير ، فلماذا تريد أن تغير هذا بدلا من ذاك ؟ « (٢)

٢ - ولكن هذا الالتزام بالكشف والتغيير لا ينطبق الا على

(١) المصدر السابق ص ٦٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٥ - ٦٦ .

النائر فقط . فثمة فارق بين النائر والشاعر في موقفهما من اللغة . فاللغة النثرية تهتم بإعطاء معنى الأشياء ، وهي أداة العقل وتتألف من رموز ودلالات وإشارات . بينما اللغة الشعرية تهتم بتقديم الأشياء وتمثيلها . أنها تكشف عن « حس » الأشياء كما يفعل الرسم والموسيقى ، وتأثيرها انفعالي إيحائي ينتقل في قالب من الاستعارات والكنايات . الشاعر يتوقف عند اللفظ ، كما يتوقف المصور عند الألوان ، وكما يتوقف الموسيقي عند الأنغام . بينما النائر لا ينظر إلى اللفظ إلا بوصفه أداة . أنه « يستخدم » الألفاظ ولا « يخدمها » . الشاعر ينظر إلى العالم اللغوي كعالم من « الأشياء » و « الموضوعات » . اللغة عنده بناء من أبنية العالم الخارجي ، والكلمات « صور » للعالم في مظاهره المختلفة . بينما النائر لا يرى في العالم اللغوي إلا عالما من المعاني والرموز تشير إلى بعض مظاهر العالم الخارجي . « أن النائر حينما يصف لنا مشاعره ، فإنه يعمل على توضيحها والقاء الأضواء عليها ، وأما الشاعر فإنه بمجرد ما يصب انفعالاته في قصيدته ، فإنه لا يصبح في مقدوره من بعد التعرف عليها ، لأن الألفاظ سرعان ما تستولى عليها ، فلا تلبث أن تخرقها ، وتنفذ إليها وتعمل على تحويرها ، وعندئذ لا تعود تلك الألفاظ تعبر عنها أو تشير إليها أو تدل عليها ، حتى في نظر الشاعر نفسه . » (١)

ويلاحظ أحد النقاد وهو « جويدو موربورجو - تاجليابو » في الفصل الذي عقده على « سارتر والأدب والشعر » (٢) في الكتاب الذي أصدرته « أديث كرن » وضم فصولا عديدة عن سارتر من كل جوانبه ، أن التفرقة التي يفترضها سارتر بين الشعر والنثر جاءت من « مالأرمي » ، وهو افتراض يأخذ به عدد كبير من النقاد وفلاسفة الأدب ابتداء من كروتشه إلى بول فاليري ، وريتشاردز ، وسوزان لانجر . وهو يعتقد أن الفن عند سارتر ، شأنه شأن الشعر ، يعنى التخيل : أنه عالم اللاحقيقي ، عالم اللاكينونة . وهو من حيث هو نشاط تخيلي فهو « مجاني » وراء الخير والشر .

ومع ذلك ، فثمة تشابه آخر بين آراء سارتر في اللغة الشعرية

(١) نفس المصدر ص ٥٦ .

(2) Sartre, (Ed. By. E. Kern).

واللغة النثرية ، وبين آراء المدرسة الفلسفية المعاصرة المعروفة باسم «الوضعية المنطقية» فى اللغة . فهم أيضا يعتمدون وظيفتين أساسيتين لها : أولاهما هى وظيفة التقرير والوصف ، وثانيهما هى وظيفة التعبير والأنفعال . والأولى مرد صدقها هو الواقع الخارجى من حيث هى رمز يشير الى أشياء موجودة أو يمكن التأكد من وجودها بالفعل أو بالامكان ، والثانية مرد صدقها الواقع الداخلى - اذا صح هذا التعبير - من حيث هى تصوير وتعبير عن حالات وجدانية ذاتية تستمد قيمتها كلها من داخل الفرد وحده . هل تأثر سارتر بهذه المدرسة ؟ لا يمكن التحقق من ذلك لأن سارتر لم يشر إليها قط فى تناوله لتلك القضية . ولكن التشابه واضح بينهما على كل حال ، بل بين مفهوميهما عن القيمة الذاتية للفن باستثناء « فن النثر » عند سارتر بالطبع .

على أنه مهما كان المصدر الذى استقى منه سارتر نظريته تلك ، فإن هذه التفرقة التى اصطنعها بين النثر وسائر الفنون الأخرى تظل إحدى المثالب الأساسية التى تؤخذ على منهجه الالتزامى العام . وربما كان غريبا - من هذه الزاوية - ما ذكره « جايتون بيكون » من أن الدعوة الى الالتزام ظهرت فى فرنسا عام ١٩٣٥ بتأثير الواقعية الاجتماعية الجديدة ، التى كانت صدى مباشرا لآراء الشاعر «ماياكوفسكى» الذى قال حينئذ « أن الشرط الأساسى لنتاج الشاعر هو ظهور مسألة من مسائل المجتمع لا يتصور حلها الا بإسهام الشعر فى حلها . (١) . ان الشاعر يمكن أن يكون ملتزما اذن . شأن المصور والموسيقي وكل مشغول بالوان الابداع الفنى ، مع التحفظ الضرورى والواضح على أن ثمة اختلافا بين طبائع هذه الفنون المختلفة يفرض أشكالا متباينة من الالتزام . وقد لا تكون هناك حاجة لذكر بعض الأسماء فى هذا الصدد لوضوح القضية ، ولكن ربما كان من الخير أن نذكر لا ماياكوفسكى وحده ، بل يفتشنيكو . وفوزنسكى وبريجت وايلوار وأراجون ونيرودا أيضا !

٣ - ولقد ذكر سارتر فى نهاية مقدمته لمجلة «العصور الحديثة» أن الالتزام فى « الأدب الملتزم » يجب ألا ينسبنا « الأدب » بأى حال من الأحوال . وذكر أيضا فى بداية كتابه ما الأدب ؟ ان

(١) د . غنيمى هلال : النقد الأدبى الحديث ص ٤٩٣ .

واحدا من الكتاب الكبار قال له « ان أسوأ الفنانين هم أكثرهم التزاما : انظر الرسامين السوفيت » (١) . فهل يعنى هذا أن الأدب الملتزم لا يلقي بالا الى « الشكل » ، وأن كل ما يغريه هو المضمون فحسب ؟

والحق أن سارتر قد وضع قضية الشكل فى مكانها الصحيح بالنسبة للمضمون فى الأدب . ثمة اعتراف منه بأن المضمون يوجد أولا ، وأنه يخلق الشكل الملائم له . وكما أن لكل عصر قضايا ومشاكله فان لكل عصر أساليبه وأشكاله الفنية أيضا . وإذا كان « جيرودو » قد قال : « ان القضية الوحيدة هى أن يجد الكاتب أسلوبه » ، ثم تأتى الفكرة « فهو على خطأ . لأننا « اذا ما اعتبرنا الموضوعات مشكلات مفتوحة أمامنا دوما ، نداءات ، دعوات ، فهمنا أن الفن لا يخسر شيئا بالالتزام ، بل على العكس ، فكما أن الفيزياء تطرح على الرياضيين مشاكل جديدة تجبرهم على ايجاد رمز جديد ، فان المقتضيات المتجددة دوما لما هو اجتماعى أو لما هو ميتافيزيقى ، تلزم الفنان بأن يجد لغة جديدة وتكنيكا جديدا . وإذا كنا قد كففنا عن الكتابة ، كما كانوا يكتبون فى القرن السابع عشر ، فهذا لأن لغة « راسين » ، وسان ايفروموند غير مؤهلة للحديث عن عصر الآلة أو البروليتاريا » (٢)

على أن هذا لا يعنى على كل حال أن يهمل الكاتب أسلوبه . « بل ان المرء لا يصبح كاتباً لاختياره أن يقول أشياء معينة ، ولكن لأنه اختار أن يقولها بأسلوب معين . والأسلوب بلا شك يعطى النثر قيمته » . كل ما يريده سارتر هنا ألا نصبح « أسلوبيين » نضع ألواح الزجاج غير المصقول بين الكلمات الشفافة . فالجمال هنا ليس سوى قوة هادئة لانحس بها . ان الجمال فى اللوحة ، هو أول ما يبرز لنا منها ، ولكنه فى الكتاب ينبغى أن يكون خفيا . يؤثر عن طريق الاقتناع كما يؤثر سحر صوت أو سحر وجه ما . « ان طقوس القداس ليست هى الإيمان ، لكنها تهيب له ، كذلك فان انسجام الكلمات ، وجمالها ، وتوازن الحمل تهيب عواطف القارئ دون أن ينتبه لها ، وتنظمها مثل القداس ، مثل الموسيقى ،

(١) ما الأدب : ص ٤٣ .

(٢) ما الأدب : ص ٦٧ - ٦٨ .

مثل رقصة ما ٠٠٠ ان اللذة الجمالية فى النثر لا تكون خالصة الا اذا كانت اضافية ٠٠ ، (١) .

فالى أى شىء يستند اذن أولئك الذين يعارضون فكرته الالتزامية ؟ باسم أى مفهوم للأدب يدينونه ؟ هو نفسه قال انه يود أن يعرف ذلك . ولكنهم لم يقولوا شيئا ، بل انهم ، أنفسهم ، لا يعرفونه . ولقد كان الشىء المنطقى الوحيد الذى فعلوه هو أنهم دعموا دعواهم بنظرية « الفن للفن » القديمة . ولكن سارتر يرد عليهم قائلا : « ما من أحد يستطيع أن يقبل هذه النظرية . انها تثير الحرج أيضا . انهم يعلمون أن الفن الخالص ، المحض ، هو والفن الفارغ شىء واحد . وأن الجمالية الخالصة لم تكن الا مناورة دفاعية ذكية من بورجوازية القرن الماضى ، التى كان يفضل كتابها أن يفضحوا كعامين لا يفقهون فى الأدب شيئا ، بدلا من أن يفضحوا كمستغلين » (٢) .

(ب) ولكن لماذا نكتب ؟

ان هذا السؤال الذى طرحه سارتر يستثير اجابات كثيرة تنبع من فلسفات الابداع الفنى المختلفة . ولكل فلسفة منها أسبابها ومبرراتها فى الاجابة التى تبدل بها . كان شوبنهاور يعتبر الفن مثلا وسيلة للخلاص . ونييتشه يعتبره تأكيداً لارادة القوة . وكانت يعتبره غائية بدون غاية . وسبينسر يعتبره لونا من الترف وسط تيار الحياة الجادة . وفرويد يعتبره نوعا من التسامى . والسيرياليون يعلقون عليه الأمل فى اعادة التوازن بين الشعور واللاشعور .

ولكل أسبابه كما قال سارتر . ولكن الانسان على كل حال هو الوسيلة التى تعلن بها الأشياء عن نفسها . « فان كل ادراك من ادراكاتنا مصحوب بالشعور بأن الانسان فى حقيقته ذو طبيعة كاشفة ، أى بها وحدها يتحقق الوجود . » وعند كل فعل من أفعالنا يكشف لنا العالم عن وجه جديد . « ولكن اذا كنا نعرف أننا كاشفون للعالم ، فنحن نعرف أيضا أننا لسنا بخالقيه . » ومعنى ذلك أن الشعور الذى يصاحب ادراكاتنا بأننا كاشفوا

(١) ما الادب : ص ٦٦ .

(٢) ما الادب ص ٨٧ .

العالم يتوازي معه شعور مقابل بأننا لسنا أساسيين بالنسبة للعالم . وأحد الدوافع الرئيسية للخلق الفنى عند سارتر هو بالتأكيد الحاجة الى « أن نحس بأنفسنا أساسيين للعالم » (١) ولكن الانسان لا يكتب لذاته . أن مهمته ليست مجرد أن يضع على الورق مشاعره وانفعالاته . فالواقع أن الفعل الخلاق ليس الا لحظة ناقصة ومجردة من لحظات الانتاج الفنى . فلو كان المؤلف موجودا بمفرده ، لاستطاع أن يكتب ما يشاء ، ولكن عمله لن يظهر فى هذا الحال الى النور بوصفه « موضوعا » ، ولسوف يضطر حينئذ الى أن يعدل عن الكتابة والى أن ينتهى به الأمر الى اليأس . ذلك لأن عملية الكتابة تتطلب عملية القراءة . وهذا الجهد المزدوج الذى يقوم به الكاتب والقارىء معا هو الذى يبرز الى الوجود ذلك الموضوع الحسى والتخيلى الذى نعرفه باسم « العمل الفنى » . ومعنى ذلك أنه « لا وجود للفن الا من أجل الآخرين ، وبالأخرين » .

ولا شك أن عملية القراءة بوصفها مركب من « الادراك » و « الخلق » هى التى تطرح فى آن واحد أساسية الذات ، وأساسية الموضوع معا . ففي الادراك الحسى يكون الموضوع هو الشيء الجوهرى الأساسى ، بينما تبقى الذات وكأنها شيء غير جوهرى . ولكن الذات جوهرية كذلك لا لأنها لازمة فقط لكشف الموضوع ، أى لتظهر أن هناك موضوعا ، بل لخلق الموضوع نفسه وابداعه . وفى عملية القراءة وحدها يظهر التآلف بين الادراك الحسى والابداع الفنى . فهنا يكون « الموضوع جوهريا وأساسيا لأنه ذلك الشيء المفارق المتعالى الذى يفرض علينا أبنيته الخاصة ، والذى لا بد للآخرين من أن ينتظروه ويحترموه ، وتكون « الذات » جوهرية وأساسية أيضا لأنها هى التى تكشف عن وجود الموضوع، بل هى التى تضمن قيام هذا الموضوع كحقيقة ماثلة فى عالم الوجود الخارجى . ومن هنا فان القارىء يحس أنه يقوم بعملية مزدوجة قوامها الكشف والخلق . وكأنه يخلق الموضوع الجمالى حين يكتشفه ، وكأنه يكتشفه حين يعيد خلقه .

وينتج عن ذلك كله أن عالم الكاتب لن يتكشف بكل عمقه

(١) ما الأدب : ص ٦٩ .

الا عندما يفحصه القارئ ، ويعجب به أو يسخط عليه . » والحب
الكريم هو وعد المثابرة ، والسخط الكريم هو وعد بالتبديل ،
والاعجاب وعد بالتقليد . وعلى الرغم من أن الأدب شيء ، والأخلاق
شيء آخر ، إلا أننا نميز في صميم الأمر الجمالي الأمر الاخلاقي . اذ
ما دام الذى يكتب يعترف ، بمجرد تصديه للكتابة ، بحرية قرائه ،
وما دام الذى يقرأ ، بمجرد فتحه للكتاب ، يعترف بحرية الكاتب ،
كان العمل الفنى من أى جانب من جانبيه ، فعل ثقة فى حرية
البشر « (١) . وطالما أن كلا من الكاتب والقارئ لا يعترف بهذه
الحرية الا ليتيح لها الطريق الى الظهور فان بوسعنا اذن أن نقول
أن العمل الفنى يتحدد بأنه « تقديم خيالى للعالم ، من حيث أن
العالم يقتضى ظهور الحرية الانسانية » . واذا كان الأمر كذلك ،
والكتابة تعاقد حر كريم بين الكاتب والقارئ ، أساسه المواجهة
الحرّة بين حريتهما فان سارتر يستنتج أنه لا وجود أولا لأدب أسود
مهما كانت قتامة الألوان التى يصور بها العالم ، لأنه انما يصور
العالم بهذه الألوان لكى يشعر البشر الأحرار بحريتهم أمامه . ولا
وجود اذن ، بناء على ذلك ، الا لروايات جيدة أو لروايات رديئة .
والرواية الرديئة هى التى تحاول أن تستحوذ على اعجاب القارئ
بالنفاق والرياء والتملق . فى حين أن الرواية الجيدة هى التى
تستند على الايمان والثقة . ولن يكون من المعقول على الاطلاق أن
يستخدم الكاتب عمله الفنى ليطلب من القارئ تكريس الظلم
وتسويغ الاستعباد . ولن يكون من المعقول كذلك بالنسبة للقارئ
أن يستنكف ادانة استرقاق الانسان لأخيه الانسان . فما دامت
حريتى مرتبطة رباطا لا مناص منه بحرية جميع البشر الآخرين ،
فلا يمكن أن تصبح وسيلة لتبرير الظلم والقهر والاستغلال .
« وليس أمام الكاتب اذن ، سواء كان دارسا أو ناقدا أو روائيا ،
بوصفه انسانا حرا يتوجه الى بشر أحرار الا موضوع واحد : الحرية »

ولقد كان طبيعيا أن يربط سارتر بعد ذلك بين النشر
والديموقراطية . فالديموقراطية هى النظام الوحيد الذى يكون فيه
للكتابة معنى . ذلك لأن حرية الكتابة تقتضى حرية القراءة ، وحرية
الكاتب لا تنفصل عن حرية المواطن . « اننا لا نكتب الى عبيد . ان
فن النشر حليف للنظام الوحيد الذى يظل فيه للنشر معنى :

(١) ما الأدب : ص ١١٤ .

الديموقراطية • وعندما تهدد هذه ، يهدد هو أيضا ، ولا يكفى القلم للدفاع عنهما • اذ سيأتى يوم يضطر فيه القلم الى التوقف ، ولا بد للكاتب آنذاك من أن يتناول السلاح • وعلى هذا الأساس ، فمهما كانت الطريقة التى توصلت بها الى الأدب ، ومهما كانت الآراء التى بشرت بها ، فان الأدب يقذف بك الى قلب المعركة • والكتابة هى صورة معينة لارادة الحرية • واذا ما بدأت ، فأنت ملتزم شئت أم أبيت » (١) •

(ح) وربما بدأ السؤال الذى طرحه سارتر غريبا لأول وهلة. لمن نكتب ؟ • فقد قال من قبل ان الكاتب لا يكتب لنفسه وانما يكتب للآخرين • ولكن سؤاله بالتحديد ينصب على هؤلاء الآخرين • من هم على وجه الدقة ؟ ذلك لأن الكاتب ليس بوسعه أن يكتب عن المجموع البشرى بصفة عامة ، أو عن الانسان المجرد فى كل العصور وكأنه يكتب لقارئ قد ارتفع فوق الزمان • ولكن الكاتب لا يكتب الا عن الانسان المشخص ، فى وحدته الكلية ، لعصره ومعاصريه • واذا كان سارتر قد وصف الانسان بأنه مطلق ، فهو لا زال يقول ذلك حتى الآن مع اضافة هامة وهى أن الانسان مطلق فى زمانه ، فى تاريخه ، فى بيئته ، وفوق أرضه • الى من يتوجه ريتشارد رايت مثلا بكتاباتة ؟ « يقينا انه لا يتوجه الى الانسان العام : ان مفهوم الانسان العام هذه الميزة الأساسية وهى أنه غير ملتزم فى أى عصر خاص ، وأنه لا يفعل قليلا أو كثيرا لمصير زنوج لوزيانا أو لمصير العبيد اليونانيين أيام سبارتاكوس ، على حد سواء • ان الانسان العام لا يستطيع أن يتصور الا القيم العامة • انه تأكيد خالص ومجرد لحقوق الانسان غير القابلة للإبطال أو الالغاء • ولكن رايت لا يستطيع أيضا أن يفكر فى توجيه كتبه الى العنصريين البيض فى فرجينيا أو كارولينا ، ولا الى الفلاحين السود فى مزارع المسيسيبي بلوزيانا الذين لا يعرفون القراءة • • واذا ظهرت عليه السعادة من الاستقبال الذى تقابل به كتبه فى أوروبا ، فمن الجلى أنه لم يفكر أولا ، عند كتابتها فى الرجل الأوروبى • وتكفى هذه الاعتبارات وحدها لتحديد قراءه : أنه يتوجه الى سود الشمال المثقفين والى الأمريكين البيض ذوى الارادة الطيبة المثقفون ، وديموقراطيو

(١) ما الأدب : ص ١١٧ •

اليسار والراشكاليون ، والعمال المنتسبين الى مؤتمر التنظيم
الصناعي . . « (١) » .

ولكنه يتوجه « من خلال » هؤلاء جميعا الى كل « البشر »
« فكما أن الحرية الأبدية تستشف في أفق التحرر التاريخي
والحسي والواقعي ، كذلك فإن كونية الجنس البشري تكمن في
أفق فئة قرائه الحسية والواقعية والتاريخية » (٢) ان هؤلاء
جميعا يمثلون له « جمهوره الواقعي » . وثمة جمهور آخر . . جمهور
أمكناني ، يعيش حول جمهوره الواقعي . وهذا الجمهور الأمكناني
يتمثل في أولئك الفلاحين الأميين ومزارعي الجنوب الذين يمكن
لهم ، بعد كل شيء ، أن يتعلموا القراءة ويتخلصوا من أميتهم . .

ان الكاتب لا يستطيع أن يكتب اذن دون جمهور . وهذا
الجمهور هو « جمهور معين » شكلته الظروف التاريخية . وهو
لا يستطيع كذلك أن يكتب دون أسطورة « معينة » عن الأدب « تتعلق
الى حد كبير باحتياجات هذا الجمهور ومتطلباته » . وفي كلمة « ان
المؤلف في موقف شأنه في ذلك شأن جميع البشر . ولكن كتاباته ،
ككل مشروع انساني ، تحتوي هذا الموقف وتحدده وتتجاوزه في
آن واحد . وانه لطابع أساسي وضروري للحرية - أن تكون في
موقف - » (٣) .

ولقد تقدم سارتر في هذا الفصل الذي عقده حول مشكلة
الجمهور ليدرس موقف الأدب الفرنسي في القرون الثلاثة الماضية على
التعاقب ، لكي ينتهي الى تحليل دور الكاتب الأوروبي والفرنسي على
الأخص في مجتمع ما بعد الحرب . وهذا الفصل شكل من أشكال
الدراسة « السوسيولوجية » للأدب تدخل في اطار ما يمكن أن
يسمى « بعلم الاجتماع الادبي » . ولقد انتهى من دراسته الى القول
بأنه في المجتمع اللاطبقي وحده يمكن للأدب أن يحقق ماهيته الكاملة
لأن الناس جميعا لو أصبحوا قراء ، أو اذا أصبح الجمهور القاري هو
المجتمع ككل ، فان الكاتب يستطيع أن يكتب عن حياة الانسان
بصفة عامة ولن يكون هناك تناقض بين موضوعه وجمهوره . ذلك
لأنه لا يكفي أن تمنح الكاتب حرية قول كل شيء : بل يجب أن
يكتب لجمهور يملك حرية تبديل كل شيء . « وهذا يعني بالاضافة

(١) ، (٢) ، (٣) : ما الأدب ص ١٣٤ ، ص ١٣٥ ، ٢١٧ .

الى الغاء الطبقات ، والقضاء على كل ديكتاتورية تجديد مستمرا
للأطر ، وقلبا دائما للنظام كلما شابه التجمد ، وبكلمة واحدة :
ان الأدب هو بماهيته ، ذاتية مجتمع فى حالة ثورة دائمة » (١) .
ولكنه يقول ان هذا كله ليس الا حلما . يوتوبيا خيالية لا نملك أية
وسيلة عملية لتحقيقها . ومع ذلك فان هذه الرؤيا قد أتاحت له
« أن يتصور الظروف التى يمكن للأدب فيها أن يتجلى فى كامل
امتلائه ونقائه » .

ولعل هذه الفكرة الأخيرة تشير الى الارتباط الضمنى الذى
يقيم سارتر بين الحرية والاشتراكية . ففى ظل الاشتراكية وحدها
يمكن للكاتب أن يتخطى الغربة التى هى صفة ملازمة له فى المجتمع
البورجوازي ، ويمكن للأدب أيضا أن يتجاوز تناقض الكلمة والعمل
.. ولا شك أن عبارة « الأدب الملتزم » التى قد لا تعنى عند التحليل
النظري المجرد سوى الأدب الملتزم بأية نظرة اخلاقية تجاه الحياة
مهما كانت طبيعة تلك النظرة ، قد اكتسبت تحديدا أعمق ، فى
استخدامات سارتر لها بحيث أصبحت لها دلالة خاصة ، تعرف
بها ، وتشير اليها ، وهى الأدب الملتزم بالاشتراكية . وهاهنا موضع
اللقاء بين الالتزام بمعناه الوجودى عند سارتر ، ومعناه الماركسى ،
على الرغم من اختلاف المنطق الذى يبدأ منه كل منهما . فلقد
رفض سارتر من البداية ما أسماه بالحتمية الماركسية ، وأصر على
التمسك بمفهومه الخاص عن الحرية الذاتية . ولكنه دار دورته ،
وانتهى الى نفس نتیجتها ، لأنه اصطدم بالضرورة بنفس العقبات
التى واجهتها : البورجوازية ، والاغتراب ، واستغلال الإنسان
للإنسان . وربما كان الخطأ ، فى أنه رأى فى البداية من الماركسية
وجها واحدا هو الحتمية . ولم ير الوجه الآخر لها ، وهو : الحرية .
فليست الماركسية فى جوهرها الا منهجا لتخطى وتجاوز الحتمية ،
وهى بهذا المعنى يمكن أن تعتبر ، بين فلسفات الحرية ، أكثرها
عمقا واصالة معا .

- ٤ -

تلك هى العناصر الاساسية التى تشكل الأسس العامة
لفلسفة الأدب عند سارتر . ولعلهما تكفى للدلالة على أن كتابات

(١) ما الادب : ص ٢٢٧ .

سارتر الأساسية لم تتضمن منهجا نقديا محددا بقدر ما تضمنت نظرية خاصة في طبيعة الأدب ووظيفته . ولكن هذا لا يمنعنا على كل حال من أن نلقى نظرة على كتابيه الهامين : « بودلير » الذي أصدره في عام ١٩٤٦ ، و « جان جينيه - كوميديا وشهيدا » الذي أصدره عام ١٩٥٢ وهما أكبر دراستين أدبيتين طبق فيهما منهجه في التحليل النفسى الوجودى .

ولعل من المفيد أن نقرر من البداية أن هذا التحليل النفسى الوجودى يختلف اختلافا بينا عن التحليل النفسى الفرويدى . ذلك لأن سارتر يرفض رفضا قاطعا فكرة « اللاشعور » التى يقوم عليها التحليل الفرويدى . وهو يرفض كذلك فكرة الحتمية السيكولوجية كما رفض كل أشكال الحتمية من قبل . وإذا كان التحليل الفرويدى هو فى جوهره منهج لعلاج الاضطرابات النفسى والعصبية ، فالتحليل السارترى ليس الا شرحا وتفسيرا وتبريرا لحالات عصابية ولكن فى ظل فكرته الخاصة عن الحرية والاختيار الواعى .

لقد بدأ سارتر بطفولة بودلير . فذكر كيف مات والده وهو فى السادسة من عمره، ويلاحظ كيف نشأت بين الطفل بودلير وبين أمه علاقة من العبادة المتبادلة . كانت أمه تملك عليه كل وجوده الى درجة أنه لم يعيش حياته المستقلة المنفصلة أبدا . كان ذائبا فى المطلق . وكان المطلق هو أمه . ولكن أمه تزوجت للمرة الثانية وهو فى السابعة وأرسلت معبودها الى مدرسة داخلية . وهنا كانت نقطة التحول الحاسمة فى حياته . لقد ألقى الى وجوده الوحيد والمنعزل بعد أن سقط عنه المطلق . واكتشف بودلير أن الحياة قد أعطيت له من أجل لا شيء . واستنتج أنه « قدر » عليه أن يكون « وحيدا للأبد » . و « قرر » بودلير أن يكون وحيدا للأبد . لقد اختار بودلير بمحض حريته أن يكون وحيدا . وهو انما أراد الوحدة لانه يشعر بتفرده وتمايزه . ولقد كان اكتشاف بودلير لمعنى الذات مختلفا لاكتشاف الاطفال لذاتياتهم . فبودلير الذى قال « لمن يضطهدونه ، لزملاء المعهد ، لأشقياء الشوارع » : اننى غيركم ، غيركم جميعا ، أنتم الذين تعذبوننى ، تستطيعون أن تضطهدوننى فى جسمى ، لا فى « غيريتى » (١) يؤكد دائما أنه يفضل نفسه على الكل ، لأن كل شيء يتخلى عنه . « لكن هذا

(١) سارتر : بودلير ص ٢١ .

التفضيل ، هذا الفعل الدفاعي قبل كل شيء ، هو أيضا ، وفي مظهر من مظاهره ، صبوة نحو السمو ، باعتبار أنه يضع الطفل بحضرة وعيه الخالص لذاته « (١) وبودلير يشبه نرجس • انه انسان منحني على نفسه مثل نرجس • وبينما يتطلع كل منا ليرى الشجرة أو البيت ، وننسى أنفسنا اذ نستغرق في الرؤية • لا ينسى بودلير نفسه أبدا • انه لا يرى الشجرة ولكنه يرى نفسه يتطلع الى الشجرة • انه لا يعي الا وعيه الخاص • لكن ما يراه بودلير ليس شيئا • لأن الوعي في ذاته ليس شيئا • ولذلك « كان تاريخ حياته كله ليس الا تفسخا بطيئا للغاية ومؤلما للغاية • وكما كان في العشرين من عمره • كذلك نجده في عشية موته • ولكن أشد كآبة وأشد عصبية وأشد حدة » (٢) •

ولقد هرب بودلير من دواره الى الخلق الفني • لكن المشكلة أن بودلير لم يكن ثوريا • فالثوري يريد تغيير الحاضر من أجل المستقبل ولكن بودلير ارتبط بالقيم الكاثوليكية البورجوازية التي كانت لأمه ولزوج أمه • وقضية بودلير كما يراها سارتر تكمن في قبوله - باختياره بالطبع - لهذه القيم البالية • فلو كان قد نبذها ، وأبدع قيمه الجديدة • لو كان قد ثار عليها ، لأنقذ نفسه من المصير الذي اختاره لها • فليس خطأ بودلير في أنه قاوم أي شكل من أشكال الالتزام فحسب بل لأنه قاوم ذلك النوع من الالتزام بالمستقبل الذي يعطي الحاضر معناه • « انه هو الذي اختار هذا الانحلال الطويل المؤلم • لقد اختار بودلير أن يعيش بعكس اتجاه الزمن • لقد عاش في عصر اكتشاف المستقبل • المستقبل الذي آمن بوجوده علماء الاجتماع والانسانيون ، والصناعيون الذين اكتشفوا قوة الرأسمال ، والبروليتاريا التي بدأت تعي نفسها وماركس ، وفلورا تريستان ، وبرودون ، وجورج صاند • ونحن اليوم نسيء تقدير قوة ذلك التيار الثوري والاصلاحي الكبير ، ولهذا فاننا نسيء تقدير القوة التي اضطر بودلير الى بذلها كي يسبح ضد التيار • ولو أنه استسلم له ، لكان قد حملة ، ولكن قد أرغمه على أن يؤكد صيرورة الانسانية ، وعلى أن يتغنى بالتقدم » (٣) ولكن بودلير لم يفعل • وعبثا نبحت عن ظرف لم يكن

(١) ، (٢) ، (٣) : سارتر : بودلير ص ٢٢ ، ص ٢١١ ، ص ١٨٠ •

مستولاً عنه مسئولية كاملة واعية . » ولقد سمحت له ظروف التجربة شبه المجردة أن يقدم شهادة ساطعة على هذه الحقيقة : ألا وهي أن الاختيار الحر الذي يختار به الإنسان نفسه يتحدد اتحاداً مطلقاً بما يسمى مصيره « (١) » .

ولقد اعتبر النقاد كتاب سارتر عن بودلير من أفضل الدراسات التي كتبها . ولكنهم لاحظوا - كما تقدم - أن كون بودلير كان شاعراً كبيراً لم ترد في الكتاب ، ويتولد لدى قارئه شعور بأن سارتر « كان يفضل أن يكون بودلير كاتباً اشتراكياً مبكراً من الدرجة الثالثة على أن يكون شاعراً غنائياً من الدرجة الأولى » .

ونفس المنهج يطبقه سارتر في دراسته الكبيرة عن - جان جينيه - كوميديا وشهيرا ، وجان جينيه عرفه الجمهور الفرنسي كلص وخائن ولوطي وكاتب منحل . وسارتر يبدأ نفس البداية في دراسته . الطفولة أولاً . لحظة الاختيار الحاسمة : القرار الحر بأن يكون ما كانه بالفعل . ان جينيه ابن حرام ، لقيط ، أرسل من أحد الملاجيء الى أبوين لا يعرفهما كي يربياه . وهما فلاخان من « مورفان » . ولما كان جينيه محروماً من كل شيء . من الحب الاموى والاحترام والحقوق . . فانه يسرق الاشياء . وذات لحظة صاح الناس « ان جينيه لص » وعندما سمع هو تلك الكلمة التي تثير الدوار - قرر أن يكون ما قالوه عنه - . وكان لصاً بالفعل . لقد قرر « أن يعيش وجود ذلك المخلوق كما وضعتة نظرة الآخر . » وعاش حياة الجريمة . سرق ومارس الشذوذ ودخل السجون والاصلاحيات وخرج منها مرات عديدة . ثم تجاوز هذا كله . . بأن اتجه الى الادب . وجعل من حياته مادة كتبه . ولكنه حين كتب لم يتحدث عن « لص » وعن « لوطي » ، بل تحدث بوصفه « لصاً » و « لوطياً » ! ان جينيه قد سرق في الماضي حتى يتكامل مع المجتمع القائم على الملكية ، المحروم هو منها . لقد رفضه الأخيار ونبذوه فأخذ على عاتقه - عن عمد - الشر الذي حملوه اياه . ان تكريسه للشر هو في الحقيقة قدرته على أن يقول « لا » حتى يغير الاشياء عن طريق السلب والنفي . وليس أدبه في النهاية سوى هذه الكلمة

(١) سارتر : بودلير ص ٢١١ .

نفسها • « لا » كى ينتقم من المجتمع • والابداع الفنى هو الذى مكن جينيه من أن يحرر نفسه نهائيا •

ولقد لاحظ النقد تناقضا بين موقف سارتر من بودلير ، وموقفه من جينيه ، ففي الوقت الذى عبر فيه عن إعجابه الشديد بالشجاعة والثقة التى اتخذ بها جينيه قراره بأن يكون « كما وضعته نظرة الآخر » ، ندد بقرار « بودلير » الذى اتخذته بأن يكون كذلك • ان ما ينظر اليه فى حال جينيه نظرة إعجاب ، ينظر اليه فى حال بودلير نظرة رفض واشمئزاز • ولقد استنتج « كرانستون » (١) من ذلك أن سر إعجاب سارتر بجينيه هو أنه كان ضد البورجوازية ، فى الوقت الذى قبل فيه بودلير قيسم الكاثوليكية والسياسة الرجعية للامبراطورية الثانية • وهو يصل من ذلك الى أن المعيار النهائى عند سارتر هو « المعيار السياسى » • وربما كان كرانستون على حق • فلقد وصف جينيه بالفعل بأنه كان « بوخارين البورجوازية » ، الذى تقدم كى يهدم المجتمع الذى حرمه ، ونبذته ، وطرده خلف أسواره • ولعله لم يخرج فى ذلك عن منهجه • ذلك لانه بصرف النظر عن الحرية التى اختار بها كل منهما أن يكون ما كان ، يبقى لسارتر أن يحدد ذلك موقفه الخاص من ذلك الذى كان •

على أنه مهما كان سر إعجاب سارتر بجينيه ، ورفضه لبودلير، فإن كليهما — على أى حال كان نموذجا ومثالا لتصوير أفكار سارتر الخاصة ولتطبيق مفاهيمه فى التحليل النفسى الوجودى ، وتصوراتهِ التى تتعلق بالحرية والاختيار ، كما رأى ذلك بحق فيليب تودى (٢) •

ولكن ألا تقودنا كل هذه الاقوال ، مرة أخرى ، الى التأكد من أن سارتر قدم نظرية محددة فى فلسفة الادب ، ولم يقدم منهجا محددًا فى النقد الادبى ؟ ألا توضح لنا هذه التطبيقات أن الاعمال الادبية التى قدمها بودلير ، أو جان جينيه ، لم تقصد لذاتها فى الدراسات التى قدمها سارتر عنهما ؟ وأن بودلير ، وجان جينيه ،

(الفصل الخاص برأيه فى بودلير ، وجينيه)

(1) M. Cranston Sartre

(2) P. Thody : J.P. Sartre, A literary and Political Study
pp. 149-162.

كانا هما الهدف النهائي الذي يسعى سارتر وراءه صابرا دؤوبا
خلف مئات الصفحات ؟

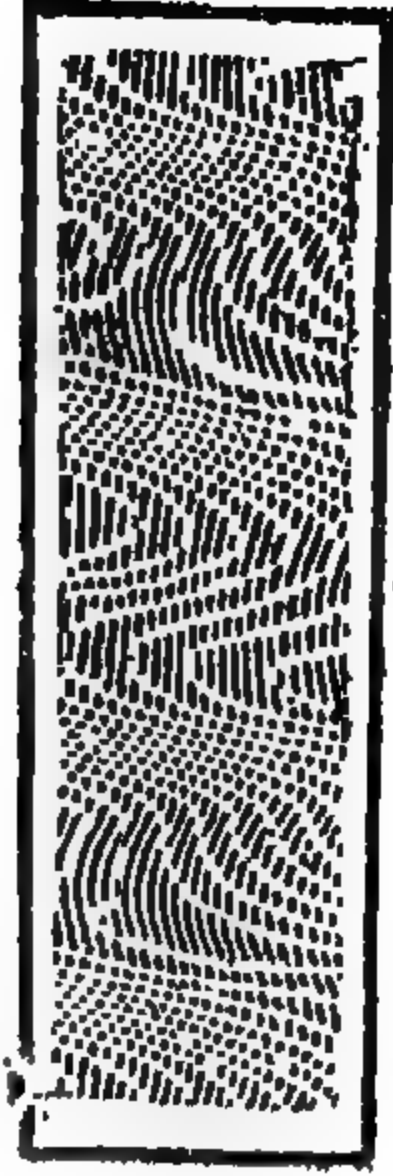
ومع ذلك فما الذي يضيره؟ انه مفكر كبير أولا وقبل كل شيء .
واحد من القلائل الذين يطبعون بطابعهم روح العصر . وكل كلمة
يقولها ، مهما كان موضعها ، هي في النهاية نبضة من نبضات هذا
العصر !

أمير اسكندر



ومسر ع..
الواقفے

بقلم: أمیر اسکندر



« لم يبق مجال لمسرح تحليل الشخصيات فالأبطال حريات أخذت في الفخ ، مثلنا جميعا ، فما المخرج ؟ ولن تكون كل شخصية سوى اختيار لمخرج ، ولن تساوى أكثر من المخرج الذى تختار . ونتمنى أن يصبح المسرح كله خلقيا وجدليا مثل هذا المسرح الجديد » .

(سارتر - ما الأدب)

جان بول سارتر ظاهرة متكاملة . لا سبيل الى فهم جانب من جوانبها دون أن تحيط احاطة شاملة بالجوانب الأخرى . ومن ثم كان الخطأ والقصور الذى يتورط فيه بعض الفلاسفة ورجال الأدب فى الحكم عليه . فعندما سئل الفيلسوف الوجودى المعاصر « مارتن هيدجر » عن رأيه فى سارتر قال : « سارتر ؟ انه ليس فيلسوفا ، ولكنه كاتب ممتاز » بينما كتب المفكر والناقد « جاك جويتشارنود » يقول : « سارتر ؟ انه ليس كاتب مسرحيا فى الأساس ، ولكنه فيلسوف محترف فوق كل شيء ، وان كان يخفف المسرح الفلسفى عنه الطبيعة الدرامية والمحسوسة لفلسفته نفسها . والحق اننا لا نستطيع أن نفصل بين الفيلسوف والأديب فى شخصية سارتر ، لأن الأدب والفلسفة عنده ليسا سوى وجهين لظاهرة واحدة . فما فلسفته الا صياغة تجريدية لمضمون التجارب التى عبر عنها فى أدبه ، وما أدبه الا تعبير فنى عن مجموع الأفكار التى صاغ منها فلسفته .

واذا كان سارتر قد عالج كل أشكال التعبير الأدبى - باستثناء الشعر وحده - ، فان معظم النقاد يتفقون على أن الشكل الذى استأثر بالخط الأكبر من نشاطه ، وتجلت فيه قدرته وأستاذيته هو المسرح . ولا شك أن المسرح هو الأداة الأفضل لمفكر يريد التعبير عن مبادئه وأفكاره ، ونظرياته الفلسفية والأخلاقية ، ويجسد هذا كله فى مواقف وشخصيات تتحدث وتتحرك وتتدخل فيما بينها فى صراعات حادة نابضة بالحياة . ولعل السمة الغالبة على المسرح المعاصر - بل ربما على الجانب الأكبر من الأدب فى هذا

العصر - هي السمة الفلسفية أو الفكرية . فأهم المدارس المسرحية التي ظهرت في .العقود الأخيرة من هذا القرن وهي : الوجودية ، والواقعية الاشتراكية أو الملحمية ، والعبثية ، هي في صميمها مدارس فكرية لها نظراتها الفلسفية الخاصة ، التي تجد التعبير الأكمل عنها في عالم الفن . وفضل سارتر الحقيقي أنه كان واحداً من الرواد الكبار الذين وضعوا الأساس لهذا المسرح الفلسفي ، وأقاموا دعائم هامة في بنائه . ولعل أعماله المسرحية الأولى هي التي بعثت الحركة والنشاط في المسرح الفرنسي المعاصر كله ، الذي بدا أشبه بالبحيرة الراكدة الصامتة منذ أواخر العقد الثالث من القرن . وفي اللحظة التي وضعت فيها الحرب أوزارها ، عرف العالم أن فرنسا الحرة قد ظهر فيها مسرح جاد عميق ، مسرح وجودي ، ذاتي النزعة ، ولكن أصحابه يعرفون كيف يتغلغلون بغيونهم داخل السرايب المظلمة للضمير الانساني، وكيف يلتمسون بأيديهم البوتقة الملتهبة التي تصطرع في أوارها الحريات الانسانية .

ولقد كان المسرح الاغريقي القديم يقوم على الصراع بين الإنسان وقوى أكبر وأخطر منه ، تتمثل في صورة آلهة مطلقة لاراد لقضائها، أو في صورة ناموس من نواميس الكون التي لا تغلب ولا تقهر ، ولا مفر من النزول على حكمها والاستسلام لآقدارها . وكان المسرح الكلاسيكي يقوم هو أيضا على الصراع بين الانسان والمواصفات المستقرة الثابتة ، التي تتمثل في الدين أخيانا ، وفي الشجعور بالواجب والتقاليد والاخلاق المطلقة . وجاءت الرومانتيكية لتحديث أول صدع في البناء الراسخ للمسرح الكلاسيكي ، حينما دعا « ديدرو » الى المسرحية البورجوازية التي لا تدور في اطار الجبرية الدينية كما كان عند اليونان ، ولا تختنق وسط الصراعات النفسية في ظل التقاليد والاخلاق المطلقة كما كان عند الكلاسيكية ، بل تضيّف بعدا اجتماعيا يهدف الى تحطيم الاسس الثابتة ، وتغيير الاوضاع البالية ، وبناء المجتمع الجديد . ولم تكن هذه الثورة المسرحية الا انعكاسا للثورة الاجتماعية التي استهدفت تحطيم الاشكال البائدة من العلاقات الاجتماعية ونفى السلطات الدينية والزمنية التي أعطت المسوغات الفكرية والشعورية لوجود تلك العلاقات . واستطاعت المدارس المسرحية التالية : الطبيعية والواقعية أن تلقى مزيدا من الوقود في النيران التي اشعلتها الرومانتيكية . وعمقت

ووسعت من آفاق البعد الاجتماعى . وأصبح الصراع يدور بين الافراد أو الجماعات ضد الحوافز الاجتماعية والضرورات الطبيعية بهدف الكشف عن سوءات النظم الاجتماعية والسياسية والتقاليد الاخلاقية والدينية . وبدأ يتشكل ويتحدد ما يعرف اليوم باسم « مسرح المواقف » .

ما المقصود بالموقف ؟

الموقف هو العلاقة الحية التى تقوم بين الانسان وبيئته ، وبين الانسان والآخرين فى مكان بعينه وفى لحظة بذاتها . ولقد تغير معنى الموقف على مر السنين قبل ان يصل الى معناه الاخير عند سارتر . فلقد بدأ تصور الموقف على أنه « الاحداث العامة » التى تحدث فى المسرحية . ثم تحول معناه لينصب على « العواطف المجردة » ثم أصبح فى معناه العام - فى الدراسات الحديثة - هو علاقة الانسان ببيئته وبالآخرين . ولكنه عند سارتر قد اتخذ مفهوما محددا يرتبط أشد الارتباط بفلسفته ، فالفكرة الأولية عند سارتر - كما هى عند سائر الوجوديين الذين يسرون على دربه - ان الانسان « يوجد » أولا ثم تتحدد « ماهيته » بعد ذلك . « الانسان يوجد قبل كل شيء » . انه يلقي بذاته ويبرز الى العالم ثم يعرف بعد ذلك . « وليس ثمة وجود للطبيعة الانسانية لأنه لا وجود لتصور قبلى لها ، سواء كان هذا التصور الهيا أو اجتماعيا . والفكرة الثانية هى أن الإنسان حر حرية مطلقة فى حدود وضعه . فكل العناصر التى كانت تشكل فى الفلسفة مفهوم الحتمية . بمصادره المختلفة : اللاهوتية أو التاريخية أو السيكولوجية ، لا تشكل فى نظر سارتر ما يسميه بالوضع الانسانى . والانسان يظل مع ذلك حرا . وهو يتخذ ازاء وضعه « مشروعا » معيناً ، أى يكشف عما يحيط به من كائنات انسانية أو أشياء بوصفها وسائل أو عوائق تواجه حريته ، ويتجاوزها الى غاية له ، يسعى بها الى تغيير وضعه . وهذان القطبان : المشروع الفردى ، والعوائق التى تصده أو الوسائل التى تمكنه هما اللذان يتألف منهما « الموقف » . ولما كان الانسان مضطرا دائما الى أن يمارس حريته ، ويختار ذاته ، فلا مفر اذن من وجود الموقف . بل ان احدى الخاصيات الجوهرية للوجود الانسانى على حد تعبير سارتر نفسه هى أنه « وجود فى موقف » .

وفى كتابه « ما الأدب ؟ » تحدث سارتر عما يعنيه بالموقف فى المسرح فقال : كان المسرح فيما مضى مسرح تحليل نفسى للشخصيات فكانت تعرض على المسرح شخصيات تزيد فى تعقيدها أو تنقص ، ولكنها تعرض عرضا تاما فى حياتها • ولم يكن للموقف دور الا فى وضع هذه الأشخاص بعضها مع بعض ، مع بيان كيف يتم التحوير فى حياة كل شخصين بتأثر الشخصيات الأخرى فيها • • وقد بينت كيف حدثت تغيرات هامة منذ قليل فى هذا الميدان ، فقد رجع كثير من المؤلفين الى مسرح المواقف • ولم يبق مجال لمسرح تحليل الشخصيات • فالأبطال جريات أخذت فى الفخ ، مثلنا جميعا ، فما المخرج ؟ ولن تكون كل شخصية سوى اختيار لمخرج • ولن تساوى أكثر من المخرج الذى تختار • ونتمنى أن يصير المسرح كله خلقيا وجدليا مثل هذا المسرح الجديد • • وعلى الرغم من هذه الأقوال فمن الخير أن نسجل أن مسرحيات المواقف التى تحدث عنها سارتر لا تعنى إلغاء التصوير النفسى لشخصياتها فهى ليست مسرحيات تجريدية تصب كل اهتمامها على المناقشات الفكرية الخالصة • بل هى تتضمن - كما هو الشأن فى مسرحيات سارتر نفسها - تصويرا للأبعاد النفسية مع ربطها بالموقف حتى يزداد عمقا وكثافة وحيوية •

على أنه ينبغى أن نفرق بين اتجاهين أساسيين فى مسرح المواقف المعاصر : وهما الاتجاه الوجودى عند سارتر والاتجاه الواقعى الملحمى عند بريخت من حيث أقطاب الصراع فى كل منهما • فالصراع فى مسرح بريخت ينشعب بين «الوعى الجماعى» فى مجموعه ، وبين أوضاع اجتماعية أو طبيعية جائرة ، بينما نجد الصراع فى المسرح السارترى هو أساسا بين « وعى فردى » ، وبين تلك الأوضاع • ان الخلاف يكمن أساسا فى التصور الفلسفى لكل منهما • فبينما يؤمن بريخت بفكرة الحتمية التاريخية التى تؤدى الى ظهور المجتمع الاشتراكى ، ترفض الوجودية السارترية مفهوم الحتمية أصلا ، سواء بالنسبة للفرد أو للمجتمع • ومن ثم يكون الالتزام عند بريخت هو التزام بفكرة قبلية هى فكرة الاشتراكية ، ويكون الالتزام عند سارتر التزاما بالاختيار وحده الذى قد يقع على الاشتراكية أو يقع على غيرها • وبمعنى آخر ، فان سارتر عندما يختار الوقوف فى صف الاشتراكية أو فى صف السلام ، فهو اختيار خاص به وحده ، وهو التزام ذاتى يحمل على عاتقه مسئوليته

وصحيح أن سارتر تحدث عن الاختيار لكل عندما يختار كل. منا لنفسه . ولكن هذا القول فضلا على أنه قول تجريدي له أصوله « الكانتية » الواضحة ، فهو من الناحية العلمية لا يلزم الفرد بأى شئ . فاذا ما اختار ذلك الغريب القادم من أثينا أن يقتل ملك أرجوس وملكتها وأن يخلص « أرجوس » من ندمها ، فهو أورست وحده الذى يختار ولا أحد سواه . واذا ما اختار ذلك الشاب المثقف البورجوازي الأصل عضو الحزب الشيوعى أن يطلق الرصاص فى النهاية على « هودرر » عضو اللجنة المركزية ، فهو « هوجو » وحده الذى يختار ولا أحد سواه . وكلاهما : أورست ، وهوجو . على سبيل المثال يختار نفسه أيضا من خلال الفعل الذى ارتكبه ، وشأنهما فى ذلك شأن جميع الشخصيات المسرحية الأخرى . ومعنى ذلك أنه ليس ثمة بطل فى المسرحية ، لأن كل شخصية تساوى الشخصيات الأخرى ، من حيث أن كلا منها حرة فى ارتكاب الفعل الذى تختاره . « ولكل فعل انساني فى الموقف معان بعضها صحيح يوحى به المؤلف ، وبعضها لا يكون فيه شيئا صحيحا ، ويكشف من خلاله المؤلف عن اللامعنى والعبث ، كشفا تدوى من ورائه صيحة سخرية مرة ، وبانعدام البطل انعكست فكرة المسرحية الأرسطية رأسا على عقب » كما يرى ذلك بحق الناقد الأمريكى اريك بنتلى . الأفعال لم تعد فى مسرح سارتر « نتائج » بل « اختراعات » أو « مبادرات » فردية ليست بالضرورة لازمة عن مقدماتها . الفعل الانساني هنا خلق فريد ، لا شئ يمكن أن يجعل محله ، كما أنه المنبع الحقيقى للدراما ، بل يمكن القول انه هو نفسه الدراما ذاتها .

ولقد عرض سارتر لموضوع العلاقة بين المسرح والموقف ، وموضوعات المسرحيات فى اتجاهها المعاصر فى الكتاب الذى وضعه « فرانسيس جانسون » : « سارتر بقلمه » فقال : « اذا كان حقا أن الانسان حر فى موقف خاص ، وأنه يختار نفسه - عن حرية - فى موقف خاص ، وأنه يختار نفسه فى الموقف وعن طريق الموقف ، اذن علينا أن نعرض فى المسرح مواقف بسيطة وانسانية، وحرية تختار نفسها فى مواقف . وأبلغ ما يعرضه المسرح تأثيرا هو عرض شخصية فى طريق تكوين نفسها بنفسها ، فى لحظة الاختيار ، عن قرار حر يرتبط به نوع من الخلق والحياة . ولدينا مسائلنا : مسألة الغاية والوسائل ، ومشروعية العنف ، ومسألة

تنتائج العمل ، ومسألة علاقات الشخص بالجماعة ، وعلاقة المشروع الفردي بالقيم التاريخية الثابتة ، ومئات أمور أخرى ، ويبدو لي أن واجب الكاتب المسرحي أن يختار من بين هذه المواقف الجديدة الموقف الذي يعبر أكثر من سواه عما يشغله من مسائل ، ويقدمه إلى الجمهور ، بوصفه مسألة معروضة على بعض الحريات .

وهل يمكننا بعد ذلك أن نقسم مسرح سارتر إلى مراحل ؟ وبمعنى آخر هل يمكننا القول بأن سارتر قد تطور من مرحلة فكرية إلى مرحلة أخرى نستطيع على أساسها أن نميز وقفات معينة في مسرحه سواء من الناحية الفلسفية أو السياسية ؟

إن بعض الكتاب والنقاد يحاولون تقسيم مسرح سارتر إلى مرحلتين : أحدهما التي تسبق عام ١٩٥٢ وهو العام الذي شهد انضمامه إلى حركة السلام العالمية ، وتصالحه مع الحزب الشيوعي الفرنسي . والثانية هي المرحلة التي تلت ذلك حتى الآن . والبعض الآخر يحاولون تقسيمه إلى مراحل ثلاث : أحدها شهدت انتاجه لمسرحيات الذباب ، وموتى بلا قبور ، والمومس الفاضلة ، وجلسة سرية ، والأيدى القذرة ، والثانية شهدت انتاجه لمسرحتي «الشيطان والرحمن» ، و « الممثل كين » ، ويعتبرونها فترة انتقالية مهدت لظهور المرحلة الأخيرة التي وضع فيها نيكرا سوف ، وسجناء الطونا ، وهذه المرحلة الأخيرة هي التي بلغ منها شاطئ اليسار ، وألقى عليه بشكل نهائي مرساته .

والواقع أننا لا نميل إلى هذه التقسيمات المختلفة ، بل ونعتبرها متعسفة ومفروضة عليه فرضا لسببين : أولهما : أن مسرح سارتر لم ينفصل في لحظة من لحظاته عن فلسفته ومفهوماتها الخاصة بالحرية والموقف والالتزام الفردي . ولسنا نعتقد أن ثمة تغيرات جوهرية قد طرأت على هذه المفاهيم الأساسية في فلسفته . وثانيهما أن مسرحياته كلها بشكل عام ، تضمنت بعدا سياسيا واضحا . فالذباب وهي أولى أعماله المسرحية لا يمكن الاستحواذ على مغزاها الحقيقي دون فهم دون المناخ السياسي العام الذي كتبت فيه ، والذي ساد فرنسا كلها في ظل الاحتلال والمقاومة ، وهي في نفس الوقت تتضمن جانبا هاما أساسيا من فلسفته . ونفس الأمر ينطبق على « سجناء الطونا » وهي آخر أعماله ، فهي تتضمن أيضا جانبا من فلسفته ، ولكن فهمها الصحيح يتطلب فهم موقف سارتر من

الراشمالية العالمية .. وفوقه أيضا من الحرب الاستعمارية التي كانت تدور في الجزائر . ومعنى ذلك أننا لن نستهدى بهذه التقسيمات المتعددة في استعراضنا لمسرحياته المختلفة . كل ماسوف نحرص عليه أن نكشف عن الأساس الفلسفى والأخلاقى لكل عمل من أعماله المسرحية ، وأن نلقى الضوء فى نفس الوقت على الآفاق السياسية التى تنزع إليها مفهوماته الفلسفية والاخلاقية .

ولقد كان ذلك فى عام ١٩٤٣ ، عندما أصدر سارتر مسرحية « الذباب » Les Mouches ، وكانت فرنسا خاضعة تحت نير الاحتلال النازى ، وحكومة فيشى ، التى لم تكن سوى واجهة فرنسية لسلطات الاحتلال .

ولقة أعاد سارتر صياغة أسطورة « أورست » القديمة ولكن بعد أن ضمنها مفهوماته الجديدة . ولم تكن معالجة سارتر لهذه الأسطورة هى المعالجة الوحيدة لها فى المسرح الفرنسى المعاصر ، فقد عالجها جيرودو ، وآنوى ، وجيد ، أيضا . ولكنها كانت المرة الأولى والأخيرة التى عالج فيها سارتر صياغة أفكاره فى الشكل الأسطورى القديم .

هو ذا أورست يعود من أثينا مع مربيه ، الى وطنه أرجوس ، بعد مقتل أبيه أجا ممنون ، على يد ايجست وأمه كليتمنسترا ، ليجد المدينة كلها غارقة فى الندم . حتى القاتل نفسه ، الطاغية الذى يكبت وعى شعبه ، هو أيضا يخضع لطقوس الندم . وليس فى المدينة كلها من يرفض شريعته ويتمرد على طقوسها سوى «الكتر» أخته التى تحلم باليوم الذى يعود فيه أورست لينتقم لأبيه من مفتصب عرشه . ويظهر جوبيتر ، ملك الآلهة ، متخفيا ليحرض عليها شعب أرجوس ، ويدفع بآلهة الاثم الى أورست كى تحضه على مغادرة المدينة . ولكن أورست يرفض . وعندئذ يتجه جوبيتر الى ايجست ويحذره . وعندما يطلب اليه ايجست أن يحول دون وقوع الجريمة يقول له جوبيتر انه قد خلق الانسان حرا ولذلك لا أحند يستطيع أن يحب من حرية أورست . ويلتقى أورست بأخته الكترا فتشد من أزره وتقوى من عزمه ، حتى يخلص المدينة من الطغيان . ويمضى أورست الى قصر ايجست حيث يقضى عليه ، وعلى أمه كليتمنسترا . وتصاب الكترا بصدمة شديدة ، وتضعف ، ويوالى

جوبيتر الطرق على ارادتها حتى تلين وتخضع لشريعة الندم التي
ثارت ضدها من قبل . أما أورست فيظل صامدا متماسكا حاملا على
عاتقة تبعة فعله . لقد كشف أنه حر . وكشف لأهل أرجوس أنهم
أحرار . وهو يغادر أرجوس ، تباركا أمرها في يد شعبها .

هذه هي الخطوط العامة للأسطورة كما عالجها سارتر . وهي
تعتبر أول تصوير مسرحي لفلسفته في الحرية والمسئولية والعلاقة
بين الانسان والله والموقف الوجودي من الاخلاق التقليدية .

ان نقطة الانطلاق الفلسفية في هذه المسرحية هي أن الانسان
حر ، ففي المشهد الثاني من الفصل الثالث بعد وقوع الجريمة يلتقي
جوبيتر بأورست ويعرض عليه ان هو أنكر جريمته أن يقيمه ملكا
على أرجوس ويقيم من الكترا ملكة عليها . ان الشرط الوحيد الذي
يقدمه جوبيتر هو أن يلبس أورست والكترا ثياب الحداد التي ترمز
الى الندم . ولكن أورست يرفض ويقول له انه قد أنقذ بفعلته
منسقط رأسه . ان أورست يفخر بجريمته ويقول : « ان أجبن القتلة
هو الذي يعاني الندم ! » ولكن جوبيتر لا يصيبه اليأس . . .

جوبيتر : اسمع يا أورست ! لقد خلقتك وخلقت كل شيء .
فانظر . . أنظر الى هذه الكواكب التي تدور في نظام ، من غير أن
تتصادم أبدا . أنا الذي نظمت مجراها وفقا للعدل . . . لقد خلقتك
وفق رغبتى وأنا «الحير» . أما أنت فقد فعلت الشر ، والأشياء تتهمك
بصوتها المتحجر : ان الحير قائم في كل مكان . . بل ان جسمك نفسه
يكشف عنه لأنه ينسجم مع أوامري . . ان «الحير» في نفسك ، وخارج
نفسك ، وهو يخرقك كمنجول ، ويسحقك كجبل ، ويحملك
ويدفعك كبحر . . وهذا الشر الذي تفاخر به ، والذي تسمى نفسك
فاعله ، ما يكون ان لم يكن حجة ومهربا . . عد فادخل في نفسك
يا أورست . . عد فادخل في الطبيعة ايها الابن المشوه . اعرف
خطأك . واحتقره . انتزع من نفسك مثل سن أصابها السنوس .
أو اخش ان ينحسر البحر أمامك ، وأن تنضب الينابيع على دربك ،
وأن تتدحرج الحجارة والصخور خارج طريقك . وأن تتفتت الارض .
تجت قدميك . .

أورست : لتفتت ! ولتدني الصخور ، ولتذبل الزهور عند
مرورى . ان عالمك كله لن يكفى لتخطئتي . أنت ملك الآلهة يا جوبيتر .

ملك الصخور والنجوم ، وأمواج البحر • ولكنك لست ملكا على
الانسان !

جوبيتر : لست ملكك أيها الشبح الوقح • فمن خلقك اذن ؟

أورست : انت ولكن ما كان ينبغي لك أن تخلقني حرا •

جوبيتر : لقد اعطيتك الحرية لتخدمني •

أورست : هذا ممكن • ولكنها ارتدت عليك ، ولا حيلة لنا
بها ، لا أنا ولا أنت •

جوبيتر : أخيرا ، ها هو الاعتذار •

أورست : أنا لا أعتذر •

جوبيتر : حقا ؟ أتعرف أنها تشبه الاعتذار ، تلك الحرية التي
تقول انك عبد لها ؟

أورست : أنا لست السيد ، ولا العبد ، يا جوبيتر • انني
حريتي !

لا مفر اذن • الانسان حر • الانسان محكوم عليه بالحرية •
بل الانسان هو الحرية نفسها • وهذه هي الفكرة الاولى • وهذه
الحرية لابد أن تلتزم في فعل • وكان فعل أورست هو التزامه
ومسئوليته • بل ان أورست هو نفسه ليس شيئا آخر غير فعله •
ما مكان جوبيتر اذن ؟ لقد خلق الانسان حقا ولكنه خلقه حرا • ومن
هذه اللحظة أصبحا ينسابان أحدهما بموازاة الآخر « كسفيتين
تعبران البحر دون أن تتماسا • لا مكان لجوبيتر اذن في عالم الانسان
ان جوبيتر ليس بموجود ، وعلينا - كما قال سارتر في « الوجودية
فلسفة انسانية » - « أن نستخرج النتائج المترتبة على ذلك حتى
أقصى مداها » • وكما قال في موضع آخر من نفس الكتاب « الانسان
وهو مجرد من كل عون محكوم عليه في كل لحظة بأن يبتكر الانسان ،
الانسان وحيد اذن • مهجور • قلق • يائس • ولكن عليه أن يبدأ
من هذه الحقائق ، لأن الحياة تبدأ كما قال أورست « على الشاطئ »
الآخر لليأس » • أي تبدأ عندما يدرك الانسان وحدته ، وعزلته ،
وأنه وحده الذي يضع ذاته ويخلق مصيره ولا مفر له من هذا القلق
وهذا اليأس وهذا الكرب • وعندما يغريه جوبيتر قائلا : أيها
الغريب على طبيعتي ، وعلى نفسك ذاتها : عد : فانا النسيان وأنا

الراحة ! يقول له أورست : غريب على نفسي ، أعرف هذا . خارج الطبيعة . ضد الطبيعة ، بلا عذر ولا ملجأ الا نفس . ولكنى لا أعود تحت شريعتك : فأنا محكوم على ألا تكون لى شريعة أخرى غير شريعتى . اننى لن أعود الى طبيعتك : ان هنالك الف درب مرسومة فيها تؤدى اليك ، ولكن لا أستطيع أن أسير الا على دربى . ذلك انى انسان ياجوبيتر ، وعلى كل انسان أن يخترع دربه !

ولعل هذا يقودنا الى فكرته الاخلاقية . فمن اللحظة التى يدرك فيها الانسان حرите ، ومن اللحظة التى يعرف فيها أنه وحيد فى العالم ، يصبح عليه أن يضع بنفسه قيمة . فالقيم التى يؤمن بها أورست ليست هى القيم التى كان يؤمن بها شعب أرجوس . انه جاء ليرفض شريعة الندم . ليرفض لاهوت جوبيتر . ليوقظ فى شعبه حریتهم . ليعلمهم أن جوبيتر قد مات منذ بعيد وحتى ان كان موجودا فهو لا يستطيع شيئا بالنسبة للبشر . وليست القيم الخلقية من وضع قوة متعالية على الانسان . ان الناس يخلقون قيمهم الاخلاقية بأنفسهم ولأنفسهم . انهم أحرار . مطلقون . مستقلون . معزولون . ولكن المستقبل يمتد أمامهم كطريق بلا نهاية . ان الحرية الانسانية « لعنة » كما قال سارتر نفسه ، ولكن هذه اللعنة « هى المصدر الوحيد لنبالة الانسان » !

على أن المسرحية كانت تحمل دلالة سياسية لم يخطئها الشعب الفرنسى الخاضع للاحتلال النازى . لقد كانت فرنسا - حكومة فيشى - هى أرجوس وكان ايجست هو رمز الاحتلال النازى ، وكانت كليتمنسترا هى حكومة فيشى نفسها . وكان دين الندم فى أرجوس هو الندم الذى استشاره فى الفرنسيين حكام فيشى عقابا للفرنسيين وتكفيرا عما بذلوه من طيش فى فترة ما بين الحربين . بل ان سياسة فيشى التى تجظى بتأييد جانب من الكنيسة الكاثوليكية ، قد وجدت رمزا لهذا التعاون فى الحرص الذى أبداه جوبيتر على ايجست !.

ومع ذلك فقد أثار هذا الجانب السياسى فى المسرحية اعتراض بعض النقاد . ذلك لأننا لو فهمنا مسرحية الذباب فى جانبها السياسى - كمسرحية مقاومة - فكيف نقيبر إذن رحيل أورست عن أرجوس بعد مقتل ايجست . لماذا اختار أورست أن يمضى تاركاً مدينته بعد أن تخلصت من الغتصب ورفيقتة ؟ أفلم يكن هذا - على

حد تعبير جانسون - بسبب أن «المقاومة» تلوح له في المقام الاول على أنها «المخاطرة الشخصية» لكل «مقاوم» ، على أنها اختبار للحرية التي لم تلق حتى الآن من استجابة سوى نوع من «بطولة الضمير» ؟ واذا كان أوريست قد قتل ايجست وكليتمنسترا - النازي وحكومة فيشي - بدافع من مسئولياته التاريخية فكيف يصف الانسان انسحابه «وجانسون يستخدم تعبير خيائته» عندما اختار أن يهرب من الموقف الخالص الذي خلقه هو نفسه وأن يغسل يديه منه ؟

ولقد أجاب سارتر نفسه على هذا الاعتراف قائلا «ان الموضوع الكبير لأعضاء حركة المقاومة - فيما عدا الشيوعيين - كان على هذه الصورة : «اننا نحارب الألمان لكن هذا لا يعطينا أى حق بالنسبة للحقبة التي ستلى الحرب» . وعلى الرغم من ذلك يظل السؤال قائما . أو بتعبير آخر يظل تفسير موقف أورست كما هو : مخاطرة شخصية . فعل فردى . وعى ذاتى يلزم نفسه بالعمل فى «العزلة الكلية» ، فى «الهجر المطلق» ، الذى يجد المناضلون الوجوديون سرا أنفسهم محكومين به . واذا صح ما نادى به سارتر من أن الانسان عندما يختار لنفسه فانه يضع فى اعتباره الانسانية كلها، فانا نستطيع أن نقول : ان المسرحية تحمل بهذا المعنى رسالة سياسية واضحة مؤداها: فلنحارب ضد النازية المقتتصة . فلنحارب ضد حكومة فيشي المتعاونة . ولايصبك الندم لما قد تحسبه جريمة . ان جميع الطغاة يخشون الناس ، لأنهم يعرفون قبل غيرهم أن الناس أحرار !

ولقد كانت المسرحية التالية التى قدمها سارتر هى «جلسة سرية» Huis Clos عام ١٩٤٤ . وهى مسرحية نالت شهرة شعبية واسعة ، وكانت أول عمل يقدم له على خشبة المسرح بعد تحرير باريس . وتدور أحداث هذه المسرحية فى الجحيم . ولكن الجحيم هنا ليس هو الصورة التقليدية التى تحدثت عنها الاديان . وانما هو غرفة صغيرة ، لا توافذ لها ولا مرآة بداخلها . وكل بابها ثلاثة مقاعد طويلة من طراز الإمبراطورية الثمانية . وشخصيات المسرحية ثلاث فقط . «جارسان» ، و «انيز» ، و «استيل» . وجميعهم موتى جاءوا إلى هذا المكان وهم يتوقعون وجود النيران التى لا ينطفىء لهيبها ، وآلات العذيب التى لا تكف لحظة عن الدوران

ولكن نجيم سارتر ليس فيه شيء من كل ذلك . انه فقط وجود كل فرد مع الآخرين .

أول الداخلين الى هذا الجيم هو جارسان ، جبان مخبأع هارب من الخطوط الامامية يدعى أنه كان نصيرا للسلام . ولذلك أطلقوا عليه الرصاص . واستيل ثالثتهم تزعم أنها تزوجت برجل عجوز ثرى حتى تحصل على النقود من أجل أسرتها ، ثم خائنه مع رجل عشيقته . أما أنيز التى كانت « الثانية » فى دخول هذا الجيم - التى يرى بعض النقاد أنها سارتر يضع على لسانها الافكار التى يريد اذاعتها - فهى امرأة شاذة مصابة بداء السحاق . وهى تضحك على كلا القصتين اللتين حكاهما جارسان واستيل ، ان الجيم لا يمكن ان يكون النهاية الطبيعية لبطل من أبطال السلام او لقديسة تستشهد فى سبيل أسرتها . فلم لا يقصان حقيقتهما ؟ ونعرف ان جارسان هذا كان فظا قاسيا فى معاملته لزوجته ، وأنه كان يأخذ عشيقته الى منزله وهى امرأة زنجية ، ويجبر زوجته على ان تحمل لهما الطعام فى الفراش ! وتقول استيل انها دفعت عشيقها الى الانتحار لانها قتلت طفلها منه . أما أنيز نفسها فقد أغرت امرأة بهجر زوجها كى تعيش معها ، ثم أجست المرأة بذنبها ففتحت الغاز وقتلت أنيز ونفسها ! . . وتقول فى النهاية : « حسنا ، هانحن عرايا بما فيه الكفاية . . »

ويحاول جارسان أن يخلق جوا أفضل لحياتهم فى الجيم ، فيقترح أن يساعد كل منهم الآخر . ولكن أنيز ترفض فهى لا تحتاج الى أية مساعدة ، أما استيل فهى أكثر رقة ، وهى على استعداد لأن تمنحه حتى نفسها ، لكن جارسان لا يرتاح الى رأيها . انه يبحث عن رأى أنيز تلك التى لا ترى فيه سوى جبان هارب . وعندما يعود الى استيل تقول له انها لا تستطيع هى أيضا أن تحب جباناً ويحاول جارسان الخروج . يدق على الباب ويفتح . ولكنه لا يخرج انه يحاول أن يقنع أنيز مرة أخرى بأنه ليس جباناً . فتقول له « انك تحلم بالاعمال البطولية ، لكنك فى لحظة اخطر تهرب » . وتطالبه ببرهان على شجاعته أو على بطولته . ذلك لأن « الافعال وحدها هى التى تكشف عن ارادة الانسان » . « أنت لست إلا حياتك » . وتأتى استيل فى لحظة الازمة بينه وبين أنيز لتقترح عليه أن ينتقم من « أنيز » التى تكرهها لأن يمارس الحب

معها تحت أنظار أنيز . ويبدأ بالفعل في مداعبتها . ولكن نظرات « أنيز » تلاحقه . انها اشبه بالسياط التي تلسعه . وصوتها يهتف به جبان ! جبان ! . . فتتناول أستيل «سكينة الورق» وتحاول بها أن تطعن أنيز . ولكن ما معنى هذا ؟ انهم جميعا ميتون . والانسان لا يموت الا مرة واحدة ! وتنتهى المسرحية وقد تحقق الثلاثة أنه لا مفر لهم من البقاء مع بعضهم البعض . فى هذا الجحيم . الذى هو « الوجود مع الآخرين . »

والفكرة الفلسفية التي تعالجها هذه المسرحية هي فكرة « الآخر » . وهى احدى المشكلات الأساسية فى فلسفته وفى سيكولوجيته أيضا . وتكاد تكون هذه المشكلة هى المحور الأساسى للمسرحية . وفكرة سارتر تتلخص فى الانسان هو « الموجود لذاته » Le pour Soi وهو فى نفس الوقت « الموجود للغير » Le pour autrui أى أن الموجود لذاته ، لا يقوم وجوده الا بالغير ومع الغير . ولكن سارتر لا يعنى بوجود الآخرين وجود الأجسام المادية ، ولكنه يعنى به الآخرين من حيث أن كلا منهم هو « موجود لذاته » أيضا . ووجود الغير حقيقة مباشرة ، تتكشف لنا من خلال ظاهرة « الحجل » ، فمن خلال الشعور بالحجل يتكشف لنا وجود الآخر بوصفه « ذاتا » تنظر الى فتحيلنى الى « موضوع » . وحيث لا يكون ثمة آخر ينظر الى ، فأننى أصبح « مركزا » للأشياء . ولا يكون كل ما عداى الا « موضوعا » لى . وما أن يظهر « الآخر » فى عالمى حتى يضطرب كل شئ ، وأتحول الى « موضوع » بالنسبة له ، يحاول عن طريقى أن يحقق غايته الفردية . ان وجودى يتحول حينئذ الى وجود « أداة » أو « احالة » . ولا محل للحديث عن « الحب » و « التعاطف » و « المشاركة الوجدانية » فى هذا الصدد، لأن حضور الذات أمام الغير هو بمثابة « سقوط » ، و « بوسعنا أن نعتبر أنفسنا عبيدا عندما نظهر أمام الآخرين » على حد تعبير سارتر نفسه .

ويمكن القول أن هذه هى الكلمة التي تقولها المسرحية . ان الجحيم الحقيقى هو عالم الآخرين الذى لافكاك منه . انه وجود الآخرين فى الوقت الذى يستحيل فيه قيام علاقة مشتركة متساوية بينهم . لأن كل وعى - على حد تعبير هيجل - يخرض على القضاء على الوعى الآخر . ولقد فشلت العلاقة التي أوشكت أن تقوم بين

جارسان واستيل بسبب وجود «أنيز» بينهما . ومن ثم فحتى لو نشأت علاقة بين شخصين فان وجود الثالث كفيل بالقضاء عليها في مهدها . ان المسرحية بهذا المعنى تصوير دقيق لمشكلة الآخر كما وضعنا . وتعبير صارخ عن الوجود مع الآخرين « الضروري » و « المستحيل » في نفس الوقت !

وقدم سارتر بعد ذلك مسرحية موتى بلا قبور Mort Sans Sepulture (١٩٤٦) وتدور أحداثها في عام ١٩٤٤ أيام المقاومة ضد الاحتلال النازي . وهي مسرحية لايعتبرها النقاد من أعماله الناضجة بل ويعتبرها بعضهم أضعف أعماله جميعا ، في الوقت الذي ذهبت فيه جريدة التيمس البريطانية الى أنها من أفضل المسرحيات ذات البعد الاجتماعي التي وضعها سارتر .

ونحن نجد أمامنا جماعة من رجال المقاومة الفرنسيين ومعهم فتاة اسمها « لاسي » ، وصبي صغير هو اخوها فرانسوا ، وقد وقعوا جميعا في قبضة الالمان . ولسوف يعذبون ويستجوبون عن مكان زعيمهم جان . ولكنهم جميعا لا يعلمون مكانه . ولكن الجستابو يقبضون ذات ليلة على رجل يكتشف الرجال أنه هو جان زعيمهم ، ولكنهم قبضوا عليه دون أن يعرفوا هويته . ويغير حضور « جان » من الموقف الذي كان فيه رجال المقاومة . فقبل ذلك لم يكن لديهم شيء يعترفون به أو يكتُمونه . أما الآن فان كلامهم يستطيع اذا ما عذب أن يموت من أجل شيء يكتُمه . ويقذف أحدهم « سوربييه » بنفسه من النافذة في غفلة من الحراس . ويموت . وهو يعتقد أنه حقق بذلك نوعا من البطولة ، لأنه مات دون أن يفضي بشيء . ويعذب واحد آخر هو « هنري » الذي يحب لوسي . ويعود دون أن يتكلم . وعندما يأتي دور لوسي يشعر « جان » زعيمها وحبيبها بأنهم سوف يهينونها ، ولن يترددوا في الاعتداء على شرفها ، ولكنه مع ذلك لا يستطيع أن يبوح بسرهِ ، فلسوف يضر ذلك بأعضاء المقاومة الآخرين الذين لم يقبض عليهم . ويصرخ فرانسوا الصغير بأنه سوف يعترف ، فيقتله « هنري » على مزأى من أخته . ولا يعترض عليه أحد . ويستدعون « جان » الذي أصبح قاب قوسين أو أدنى من اطلاق سراحه فيخبز الجميع بأنه سوف يضع أوراقه الخاصة في جيب قتيل يوجد على مقربة من المكان الذي يعذبون فيه . ومن ثم

فان لديهم فرصة الاعتراف أى فرصة النجاة من التعذيب بعد أن يطلق سراحه . ولكن هنرى الذى قتل الصبى يثور على فكرة البقاء حيا بعد ذلك ، ولوسى نفسها التى يحبها لن تنسى له بعد أنه قتل أخاها . وتشاركه لوسى فى الثورة على البقاء حية بعدما لحقها من المهانة وهتك عرضها على أيدي الجلادين النازيين . ولكن هذه الخواطر كلها ، وهذه المناقشات الفكرية التى لا آخر لها يضع لها حدا واحد من الضباط النازيين حين يرى أنه من الأفضل استلهاهم الريبة والحذر فيحكم عليهم جميعا بالموت رميا بالرصاص !

والمرحية فى هذا الاطار يمكن أن تعتبر دراسة لسيكولوجية المقاومة من جانب وسيكولوجية التعذيب من جانب آخر . وليس فى المسرحية أفكار فلسفية جديدة بارزة ، ولكنها تتضمن مواقف أخلاقية - لها أساسها الفلسفى بالطبع - حين يواجه كل فرد تجربة التعذيب ، فيدرك أنه حر ومسئول ووحيد فى أى قرار يختاره وهو على حافة الموت . ولعل هذا الموقف يبدو مركزا غاية التركيز ، مثيرا للانفعال الضعيف ، فى الفصل الثالث والآخر من المسرحية حين لا يتبقى من الزمن سوى بضع دقائق يحسم فيها كل فرد من أفراد المقاومة أمره ويختار بين الصمود فى المقاومة أو تسليم الراية .

ولقد هاجم «جبرييل مارسيل» الفيلسوف الوجودى المسيحى والناقد المسرحى هذه المسرحية هجوما شديدا . ولكن هجومه انصب على أن سارتر قد وضع مشاهد التعذيب على المسرح ، وهو أمر ينفر منه المفكر المسيحى نفورا شديدا ويعتبره مثيرا للمشاعر ومقززا . بينما دافع عنها - من هذه الزاوية على الأقل - الناقد الأمريكى اريك بنتلى ، ولم ير فى مشاهد التعذيب فى هذه المسرحية شيئا يزيد على ما تتضمنه بعض الافلام السينمائية !

ولم تكن مسرحية « المومس الفاضلة » أسعد حظا من المسرحية السابقة . بل لعل مسرحية « موتى بلا قبور » أفضل منها بكثير ومن الناحية الدرامية أساسا . و « المومس الفاضلة » تدور حول شخصية « ليزى » التى تشاهد أثناء ركوبها أحد القطارات زنجيا يقتل على يد رجل أبيض . ويساومها فى صباح اليوم التالى ابن عم هذا الرجل الأبيض كى تقول ان الزنجى حاول اغتصابها وان الرجل الأبيض قتله وهو يحاول الدفاع عنها . وترفض ليزى الخضوع لهذا الرجل الأبيض ، ولكن البوليس يهددها بالقاء القبض عليها بتهمة

احتراف البغاء ، ان لم تخضع لارادة الرجل الأبيض . ويتحدث اليها « كلارك » والد الرجل الابيض حديثا حماسيا عن حاجة «الامة الامريكية » الى خدماتها « سيكون لدى الامة الامريكية الكثير لتقوله لك . ستقول : لقد بلغت ليزى حيث يجب عليها أن تختار بين اثنين من أبنائي يجب أن يختفى أحدهما . فما الذى يمكن عمله فى هذه الحالة ؟ الاحتفاظ بالافضل . اذن لنحاول أن نرى أيهما أفضل . . هل تقبلين ؟ . ستقول : ليزى ما جدوى هذا الزنجى الذى تحمينه ؟ لقد ولد صدفة ، ولا يعلم الا الله أين ولقد غذيته فما الذى فعله لى مقابل ذلك ؟ لا شيء على الاطلاق . انه يجر أقدامه ويسرق وينهب ويغتنى ويشترى ملابس وردية وخضراء . انه ابنى وأنا أحبه كما أحب بقية أبنائي ، ولكنى أسألك : هل يحيا حياة انسان؟ اننى لن أحس حتى اذا مات . . « أما الآخر . . (الابيض) فقد قتل زنجيا وهذا أمر شائن . ولكننى فى حاجة اليه فهو أمريكى مائة فى المائة . ينحدر من عائلة من أعرق عائلاتنا ، وقد درس فى هارفارد ، ويستخدم الفى عامل فى مصنعه - الفى عاطل اذا مات . انه قائد . سد متيع ضد الشيوعية ، ونقابات العمال ، واليهود ، فواجبه أن يعيش كما أن واجبك أن تحافظى على حياته . هذا كل شيء . فاختارى الآن . »

ولقد اختارت ليزى بالفعل . وقفت الى جانب الامريكى ضد الزنجى . بل لقد قتل زنجى آخر كان يحتوى بحمامها من مطاردات البوليس له . ومعنى ذلك أنها وقفت الى جانب القيم التقليدية ، والأساطير الرسمية الشكلية عن المجتمع البورجوازى الذى تعيش فيه . ولعل سارتر كان يسخر حين سماها بالمومس الفاضلة ، لأن فضيلتها لم تكن سوى رضوخها للقيم الجاهزة ، وقبولها للأخلاقيات القبلية ، وهذه قمة الرذائل فى الاخلاق السارترية .

والى جانب فكرة اضطهاد الزنوج فى أمريكا ، التى كانت بالتأكيد واحدة من الغايات الاساسية لهذه المسرحية ، ثمة فكرة أخرى وردت فى كثير من مؤلفات سارتر الاخرى ، وظهرت فى هذه المسرحية كذلك ، وهى : أن الرعب الحقيقى من الاضطهاد لا يقسم فى العنف الجسمانى بقدر ما يكمن فى قبول المضطهد للمعايير والمقاييس نفسها ، التى يضطهد باسمها . ولا شك أن هذه الفكرة صحيحة تماما ، ولكن المرء لا يتوقع أن تلقى هذه المعايير والمقاييس

القبول - كما يرى ذلك بحق « فيليب تودى » - اذا ما وضعت فى تلك الصورة الصارخة الطافحة بالغش والتضليل والخداع التى بدت فى كلمات السناتور كلارك . وهو شخصية هزيلة رسمت بطريقة كاريكاتورية تماما ، فى مسرحية قصد بها فى الأصل ان تكون دراما واقعية .

ولقد تعرضت هذه المسرحية القصيرة لهجوم غالبية النقاد فى الولايات المتحدة الامريكية ، ورفضوا عرضها على مسارحهم ، واعتبروها طعنة موجهة الى المجتمع الذى ينتمون اليه ، وجزءا من النشاط المعادى لأمريكا الذى يقوم به سبارتر ! بينما لم يجد « اريك بنتلى » فى هذه المسرحية لا طعنا فى المجتمع الأمريكى ، ولا مسرحية عظيمة أصلا ! والامر الذى يضعف من قيمتها فى رأيه أن شخصياتها وأوضاعها مبسطة الى حد يجعلنا نشعر فى الضحك حيثما لا يريد المؤلف لنا أن نضحك ! . وربما كان النجاح الذى أحرزته هذه المسرحية فى فرنسا يعود الى الموقف الراسخ المعادى لأمريكا ، الذى كان يتبناه الجمهور الفرنسى فى عام ١٩٤٦ ، وهو جمهور صاغ وجدانه وفكرته عن أمريكا ، فى تلك الفترة ، من مؤلفات ارسكين كالدويل ، وريتشارد رايت ، ووليم فوكنر . وما زاد فى قبوله لها واقباله عليها ما قيل من أن سارتر قد بنى عقدة مسرحيته على أساس حادث واقعى جرى فى أمريكا بالفعل ، وتحدث عنه « تيودور بنزن » فى كتابه عن الولايات المتحدة الامريكية .

ومن الخير أن نذكر هنا أن نهاية هذه المسرحية قد تغيرت عندما أخرجت للسينما ، وعندما صدرت لها طبعة شعبية فى موسكو . وجاء فى الحديث الذى أجراه « كينيث تينان » الناقد الانجليزى مع سارتر والذى نشر فى صحيفة « الاوبزرفر » البريطانىة (٢٥ يونيو ١٩٦١) أن سارتر قال : « اننى لم أر العرض الذى قدم لهذه المسرحية فى موسكو ، ولكننى أوافق على النهاية المتفائلة التى وضعت للفيلم الذى انتج فى فرنسا . لقد عرفت كثيرين من أبناء الطبقة العاملة الذين أصيبوا بخيبة أمل لان المسرحية انتهت فى أسى ولقد تحققت من أن أولئك الذين يندفعون حتى نهاية الشوط ، ويعلقون الشئ الكثير على الحياة - لانهم يجب أن يفعلوا هكذا - محتاجون. حقا الى الأمل » .

وفى عام ١٩٤٨ ، قدم سارتر واحدا من أهم أعماله

المسرحية ، التي أثارت كثيرا من الجدل على المستوى السياسى
والمستوى الفنى معا ، وهى مسرحية « الأيدى القذرة »
Les Mains Sales وعرضت هذه المسرحية لأول مرة فى ٢
أبريل ١٩٤٨ على خشبة مسرح أنطوان ، واستمر عرضها حتى ٢٠
سبتمبر ١٩٤٩ . وبيع من نسخها المطبوع حتى الآن ما يقرب من
٢٠٠٠٠ نسخة . ولعل السبب فى ذىوع شهرتها هو موضوعها
السياسى الواضح الذى يتناول مشكلة من مشكلات الصراع الداخلى
فى أحد الأحزاب الشيوعية ، وقد استغلها نقاد الغرب أحسن
استغلال ، واستطاعوا أن يجعلوا منها قذيفة صامتة فى الحرب
الباردة التى يدور رحاها بين الغرب والشرق منذ نهاية الحرب العالمية
الثانية . ومن ناحية أخرى ، فقد أثنى عليها النقاد من الناحية
الفنية ثناء شديدا وقارنها بعضهم بأعمال سوفوكليس وشكسبير
وراسين وموليير ، وتواضع البعض الآخر قليلا فقارنها بأعمال
ابسن وشو وآرثر ميللر !

وأحداث هذه المسرحية تدور فى بلد خيالى فى أوروبا الشرقية
فى عام ١٩٤٣ ، ١٩٤٤ . وتستغرق سبعة فصول كاملة . فى
الفصل الاول نجد « هوجو » وهو شاب من أصل بورجوازي مثقف ،
وعضو الحزب الشيوعى مع أولجا صديقه القديمة ورفيقته فى الحزب
لقد أطلق سراح هوجو من السجن الذى قضى فيه مدة العقوبة التى
حكم عليه بها لقتله هودرر أحد زعماء الحزب السابقين . وأولجا ،
استطاعت أن تضمن له ثلاث ساعات يقضيها معها قبل أن يواجه
حرس الحزب ، الذى سوف يقرر بناء على أقواله معها موقفا منه .
وأولجا تأمل فى أن تكشف السبب الحقيقى الذى دفع هوجو لقتل
هودرر ، وفيما اذا كان موقفه الحالى من جريمته سوف يمكن الحزب
من العفو عنه أو سيدفعه الى ادانته وتصفيته .

وتخفت الاضواء ، ونرتد الى الماضى ، حيث كان هوجو يعمل
فى صحيفة الحزب منذ عامين . حينذاك لم يكن هوجو راضيا عن
وضعه . كان يحلم بأن يقوم بعمل سياسى مباشر . ويقبل عليه
لويس أحد أعضاء الحزب لينبئه بأن الفرصة قد ستحت له تماما .
ذلك لأن « هودرر » أحد أعضاء اللجنة المركزية يوشك أن يخون
الحزب بالتحالف مع الاحزاب البورجوازية ، ومن ثم يجب التخلص
منه فى أسرع وقت . والطريق الى ذلك أن يعمل هوجو سكرتيرا

لهودر حتى يتمكن من أن يكون على مقربة منه لارتكابه فعلته .
ويوافق هوجو على القيام بهذا العمل ، وترافقه زوجته جيسيكا الى
عمله الجديد . وعندما تكتشف وجود المسدس فى أمتعته لا تصدق
أن زوجها سوف يقوم بهذا العمل أو يمكن أن يقوم به . وتمضى
عشرة أيام لا ينفذ فيها هوجو وعده بقتل هودر . ويقلق الرجال
فى الخارج ويظنون أنه خانهم . وتأتى لحظة المفاوضات بين هودر
وممثلى الأحزاب البورجوازية : الامير بول الذى يمثل الحكومة المؤيدة
للحلفاء ، و « كارسكى » زعيم حزب الاحرار . والشروط التى
يضعها هودر تقضى بأن يكون للحزب الشيوعى نصف المقاعد
فى اللجنة التى ستقود النضال حتى تتحرر البلاد على ايدى الروس
وحينئذ يتولى ائتلاف من الأحزاب الثلاثة حكم البلاد . ولقد وافق
الامير على الشروط ، ويوشك كارسكى أن يوافق هو أيضا ، حين
وضع « هوجو » يده على مسدسه فى جيبه وأعلن أن هودر خائن ،
وأن هذه الحطة لا تمثل الحزب ولا سياسته . وفجأة تدوى قنبلة
أثناء الاجتماع . القاهها من الخارج الرفاق القلقون الذين ضاقوا
ذرعا بعدم قيام هوجو بفعلته حتى الآن . وينفض الاجتماع بالطبع .
وتصل أولجا الى غرفة لويس لتخبره أن الرفاق سوف يضعون شخصا
آخر مكانه. إن لم يتم بالعمل المنوط به خلال أربع وعشرين ساعة .
وهوجو ضيق الصدر لان رفاقه لا يثقون به . وجيسيكا زوجته تضغط
عليه أن يناقش هودر ويكشف له عن خطأ سياسته . ويدخل معه
بالفعل فى مناقشة ينتصر فيها هودر ويتجلى فيها منطقته : ان
انتظار وصول الروس مسألة تتعلق بالقضاء والقدر ، وحتى اذا
وصلوا ومكنوا الحزب من الوصول الى الحكم وحده ، فسيحكم عليه
الناس بأنه وصل الى ذلك بمساعدة جيش أجنبى . ومن ثم فان
الطريقة السلمية هى التحالف مع الأحزاب البورجوازية ، ووضع
أيدينا مع الايدى القذرة ، لأن كل الطرق التى تؤدى الى غاياتنا
مشروعة وسليمة . ان هوجو شيوعى مثالى خائف من تلويث يديه
حريص على نقائه وطهره البروليتارى ! ولكن هودر السياسى العملى
يقول له : كم أنت خائف من تلويث يديك . حسنا ، فلتبق نقيا !
كيف يساعدنا هذا أو لماذا جئت الينا ؟ النقاء هو مثال للنزاهد
والناسك . وانتم ايها المثقفون ، أيها الفوضويون البورجوازيون
أنتم ترون هذا كاعتذار عن عدم القيام بشئ . لا تفعل شيئا ، ظل
كما أنت ، فلتبق يداك فى خاصرتيك ، فلتلبس قفازات الاطفال .

أما يداى فهما قذرتان • لقد غمستهما حتى المرفق فى الدم • فمادا اذن ؟ هل تعتقد أنك تستطيع أن تحكم وتظل روحك بيضاء ؟ »

والعلاقة بين جسيكا وهوجو ليست علاقة صميمية • وهى تذهب الى هودرر لتحذره من أن هوجو يعتزم اغتياله • ويتقبل هودرر الامر فى هدوء بل ويرفض أن يجرد الحرس هوجو من سلاحه ويواجهه • هل بوسع هوجو أن يقتل انسانا لمجرد أنه يختلف معه فى رأى ؟ ويدير ظهره عمدا حتى يضع ارادته فى تجربة حقيقية ويحجم هوجو عن قتله • ويجرده هودرر نفسه من السلاح • ويضعه على منضدة قريبة منه • ويمضى هوجو الى الحديقة ليفكر فى أمره • وعندما يعود الى غرفة هودرر من جديد ، يجد جسيكا هناك ، وهودرر يقبلها • لقد ظلت تغازله حتى يقبلها وهوجو عائد من الحديقة • ويفسر زوجها الامر تفسيراً خاطئاً • ان هودرر يمنحه ثقته حتى يهدأ من ثأثرته ويتمكن بالتالى من ممارسة العشق مع زوجته • ويطيش صوابه • ويختطف المسدس من على المنضدة • ويطلق الرصاص وهو ينظر بثبات فى عينيه !

وها نحن من جديد ، نعود الى أولجا ، بعد أن خفتت الاضواء • مرة أخرى ، وخرج هوجو من السجن • هل قتله بسبب الغيرة أم بسبب موقفه السياسى ؟ • « وهل هو فخور بعمله ؟ هل يطلب اعادته ؟ وهل يقوم به ثانية اذا كان عليه أن يعيده » ؟ يجيب هوجو : « ولكن هل أنا الذى قمت به حقاً ؟ لست أنا الذى قتلت ، بل المصادفة • لو أنتى فتحت الباب قبل ذلك بدقيقتين ، أو بعده بدقيقتين لما فاجأتهم متعانقين ، ولما أطلقت الرصاص » • ولكن هذا السؤال هام للغاية • • ذلك لان الوضع قد تغير • فعندما ذهب هوجو ليقتل هودرر كانت العلاقات مع الاتحاد السوفيتى مقطوعة • ولم يكن أحد يعلم بالخط الحقيقى للحزب وعندما عادت العلاقات الآن ، ظهر أن هودرر كان على حق فى فكرة التحالف مع الاحزاب البوزجوازية • • وظهر أن معارضيه كانوا على خطأ • ومن ثم فان اغتياله الذى كان فى عرف الماضى عملاً بطولياً ، أصبح اليوم خيانة لقضية البروليتاريا ! لقد كذبوا على الرفاق بشأن موت هودرر • وعلى هوجو الآن أن يحدد موقفه • عليه أن يتمسك بجريمته أو يتبرأ منها ويندم عليها ! • • والحراس ينتظرون • رفاق الماضى • • لويس والآخرون • • وبعد قليل سوف يواجه هوجو

مصيره اما القتل على أيديهم وأما أن يعود مرة أخرى الى صفوف الحزب ! ويضحك هوجو من أعماقه ضحكات مدوية . ويسمع في الخارج ضجيج محرك . لقد عاد لويس والرفاق . ليصدروا الحكم الأخير . . ولكن هوجو لا يأبه . يواصل حديثه مع أولجا : « لقد جعلتم من هودرر رجلا عظيما . ولكنني أحببته أكثر بكثير مما يمكنكم أن تحبوه . فاذا تنكرت لعملي ، فسيصبح جثة مهملة ، نفاية من نفايات الحزب . مقتولا بالمصادفة . مقتولا من أجل امرأة . . ان شخصا كهودرر لا يموت بالمصادفة . انه يموت في سبيل آرائه . في سبيل سياسته . انه مسئول عن موته . وأنا اذا طالبت بجريمتي أمام الجميع ، واذا رضيت بدفع الثمن الذي ينبغي ، فاذ ذاك سيكون لموته المعنى الذي يجدر به . . أفنى لم أقتل هودرر بعد يا أولجا . لم أقتله بعد . اننى الآن سأقتله ، وسأقتل نفسى معه . » . وعندما يوالى حراس الحزب الطرق من جديد على الباب يفتحه هوجو بدفعة من قدمه ويصرخ فيهم : « لا . لست قابلا للأسترداد بعد ولا صالحا للعمل ! »

ولقد سئل سارتر أن يحدد المعنى الذى قصده من مسرحيته فقال : انه اراد أن يصور مشكلة العلاقة بين الفايات والوسائل في العمل السياسى ، ولكن دون أن يقرر فى أى جانب يقف . وأضاف انه شخصيا يوافق هودرر على أنه فى العمل السياسى ينبغي أن تكون يدا المرء قذرتين ، ومع ذلك فهو لم يكتب مسرحيته كى يبرهن على هذه القضية . الا أن نقاد الغرب وجدوا فيها موضوعا رائعا لمعاداة الشيوعية . وترجمت فى الولايات المتحدة وظلت تمثل لفترة طويلة بعنوان « القفاز الأحمر » . وكانت المسرحية الاولى التى تعرض فى لندن فى حى « الوست اند » حى البورجوازية الكبيرة فى أغسطس ١٩٤٨ .

على أن المسرحية تتضمن جانبا من فلسفة سارتر شأن كل أعماله المسرحية التى لا يخلو واحد منها من فكرة من تلك الافكار . والفكرة الواضحة هنا ، والتى وردت فى صياغات نظرية فى كتبه الفلسفية البحتة هى أن جميع الافعال تظل ثابتة وغامضة الى أن تتيح للانسان أن يعطيها معنى يتبناه باختياره . والاعمال التى يرتكبها الانسان لا تزال تتيح له كل الحرية وكل المسئولية فى أن يقرر بشأنها مايراه . وجريمة هوجو، شأنها شأن جريمة «أورست»

من قبل هي من ذلك الطراز من الافعال ، ولعل هذا أحد مواطن التشابه بينهما . فكلاهما ارتكب فعله وحمله على عاتقه وحده بعد أن أعطاه مبرره ومعناه . وكلاهما حاول الآخرون أن يحولوا بينه وبين تبني أفعاله . فجوبيتر حاول أن يغري أورست أن ينكر جريمته فيقيمه ملكا على أرجوس ، والحزب - ممثلا في أولجا - حاول أنه يغري هوجو أيضا أن ينكر جريمته فيمنحه صك غفرانه ويعيده مرة أخرى الى حظيرته . ولكنهما كليهما رفضا أن يطرحا عن نفسيهما ثقل الفعل ، وعيب الاختيار ، وتبعة المسئولية . ومضيا بعد جريمتها في طريق متشابه . أورست ترك أرجوس لاهلهما . وهوجو خرج ليعانق مصيره بعيدا عن الغش والخداع وسوء الطوية .

ولكن يظل للمسرحية ، رغم ذلك ، مضمونها السياسي الواضح بل والصارخ أيضا . ولقد احتج سارتر في فينا عام ١٩٥٤ على تفسير المسرحية في أمريكا بأنها ضد الشيوعية ، وقال ان المسرحية كتبت أساسا لا للهجوم على الشيوعية بل لبيان الصراع بين مجموعتين من رجال المقاومة وأضاف قائلا ان المسرحية تمثل مرحلة في تطوره السياسي قد تخطاها . فهل يعنى ذلك أنه كان يستهدف بها شيئا آخر حين كتبها في عام ١٩٤٨ قبل أن يتخلى عن فكرة تكوين حزب مستقل له ، وقبل أن يتصالح مع الشيوعيين ؟ الواقع أن المتأمل في المضمون الفكرى والسياسى للمسرحية لايسعه الا أن يدرك أنها تتضمن انعاسكا لمواقفه الفكرية والسياسية آنذاك . وربما كان من الخير ألا نطمس الواقع ونفسر المواقف التاريخية للمفكرين في ضوء مواقفهم في الوقت الحاضر فقط . وقد لا يذهب المرء الى القول بأن المسرحية تتضمن عدا للشيوعية أو كما وصفت في الغرب بأنها « البيان المعادى للشيوعية » ، على الأخص بعد أن كشف النقاب عن وقائع المرحلة الستالينية وخطاها وخطاياها ، مما قد يخفف من حدتها بعض الشيء ، ولكنها تنطوى بلا شك على تحامل واضح . حتى في اختيار موضوعها - يعكس مواقف سارتر في تلك الفترة ، وتجربته مع الحزب الشيوعى الفرنسى ، وآماله التى عقدها على « التجمع الديموقراطى الثورى » الذى كان قد احوّل انشاؤه مع روسيه وروزنتال ، وكان يستهدف منه قيام « يسار » آخر مستقل ومتميز عن الحزب الشيوعى ومواز له . . . ولعل حرصه بعد ذلك على ألا تفهم كعمل معاد للشيوعية

يعكس هو أيضا فشل تجمع الديموقراطى وانحيازه الواضح الى جانب الشيوعيين ، ويفسر قولته المشهورة : «عندما نتحدث عن اليسار فاننا نعنى فى الاساس الحزب الشيوعى » !

وربما كان خير تعبير عن المغزى السياسى لهذه المسرحية ماقاله فيليب تودى : ان مأساة هودرر قائمة على تجربة سارتر الخاصة . وعلى تجربة أى سياسى شيوعى مستقل . ذلك لان هودرر واحد من ذلك الطراز من الناس الذى اذا ما صادفه الحظ أصبح تيتو أو جومولكا ، واذا ما خانه لقي مصير « ناجى » أو « تروتسكى » !

وفى يونيو عام ١٩٥١ ، قدم سارتر مسرحيته التالية « الشيطان والرحمن » Le Diable et le Bon Dieu على مسرح انطوان واستمر عرضها حتى مارس ١٩٥٢ . وكانت آخر عمل يخرج «لويس جوفيه» قبل وفاته . وقال سارتر حينئذ ان مسرحيته تتابع واحدا من الموضوعات « التيمات » التى تضمنتها مسرحية الأيدى القدرة : «لقد حاولت أن أصور شخصية غريبة على الجماهير مثل هوجو البورجوازى الصغير ، ومعذبة مثله . ان مسرحيتى تعالج العلاقة بين الانسان والله ، أو ان شئت ، العلاقة بين الانسان والمطلق . »

والمسرحية تجرى أحداثها فى تلك الفترة القلقة التى صاحبت انهيار القرون الوسطى ، وبداية عصر النهضة . فى القرن السادس عشر ، عصر ثورات الفلاحين والأصلاحات الدينية . و « جويتز » الشخصية التى تعالجها المسرحية ، ابن زنا من أحد النبلاء ، وهو زعيم عصاة فى خدمة أساقفة المانيا الاقطاعية ، وكان فى نفس الوقت على أهبة الاستعداد لخيانتهم فى أية لحظة . وكان يستشعر المهانة من مولده وأصله المشكوك فيه ، فكان لا يأتى إلا الشر ، يفعل به فرح وفخر . كان «الشر» يروقه لأن الشر كان يبدو سبب حياته ومبررها الوحيد . ونحن نلتقى به وهو يحاصر مدينة « وورمز » التى ثار سكانها على مطرانها وسجنوه فى قصره ، وسجنوا معه كل الكهنة فى المدينة . ويعطى المطران مفتاح المدينة الى هينريش الكاهن الوحيد المطلق السراح ، ويخبره بأن المفتاح يفتح بابا سرى تحت الارض يقضى الى خارج المدينة . وبوسع الكاهن أن يسمح لجويتز أن يدخل المدينة ويهزم الثائرين وينقذ الكهنة أو أن يترك الكهنة يقتلون فى سجنهم على أيدي الثائرين بزعامه

ناستى • ويذهب هيزيش بالفعل ويعطى مفتاح المدينة لجويتز •
ولكن « ناستى » زعيم الثائرين يلتقى بجويتز ويعرض عليه
التحالف مع الفلاحين ضد الاقطاعيين بيد أن جويتز يرفض فهو
لا يتعاطف مع الفقراء ويعلن عن عزمه على الاستيلاء على المدينة
وتأديب أهلها • انه يتحدى السماء أن ترسل له علامة لتحول بينه
وبين قراره • ولكن الكاهن الذى اعطاه المفتاح ، كان مثقل النفس
بعار قد ارتكبه • وهو من فرط يأسره لم يكن يرى سوى الشر فى
كل مكان من حوله ، وهو لذلك يؤكد لجويتز أن الشر طاغ على كل
شئ وأن جويتز لا يزيد على كونه واحدا من ملايين الاشرار فوق
الأرض •

جويتز : واذن ، فان الناس جميعا يرتكبون الشر •

هيزيش : جميع الناس •

جويتز : ولم يفعل أحد الخير قط ؟

هيزيش : لم يفعله أحد •

جويتز : حسنا ، أما أنا فأراهنك على أن أفعله •

وفى الفصل الثانى ، يوزع جويتز أرضا كان قد ورثها على
الفلاحين • ويذهب اليه « ناستى » ويقترح عليه أن يؤجل توزيع
الأرض ، فسوف يثير هذا العمل حوافز الثورة عند الفلاحين قبل
تفتح الظروف لنجاحها • ويرفض جويتز • انه لن يعطى الأرض
للفلاحين فحسب ، بل سيقوم مجتمعا نموذجيا يسوده الاخاء والعدل
والملكية المشتركة • سترفرف السعادة والمحبة والفضيلة على هذه
البقعة من الأرض • وسيجعل من قريته النموذجية مدينة الشمس •

ولكن جويتز لم ينجح فى اقامة مجتمعه المثالى ومدينته
الفاضلة • فان الثورة التى لم تنضج أسبابها تنشب ، ويرفض
جويتز أن يشترك سكان مدينته مع الفلاحين فى ثورتهم • ولكن
ناستى يطلب من جويتز نفسه أن يقف مع الفلاحين وأن يقود
ثورتهم • ويصر جويتز على موقفه أنه الآن أصبح رائدا لسياسة
اللاعنف والمحبة ويذهب الى الفلاحين لا ليقودهم بل ليحضرهم على
عدم الاستمرار فى القتال • ولكن الفلاحين يسخرون منه • وتحمل
له الرسل بعد ذلك نبأ تقويض مدينته ولكنه يحاول التمسك
بالنسك والتزهد المحبة والمعاناة ولكنه لا يصل الى الراحة والسكينة

أبدا . فان هيزيش يصل اليه ويواجهه بفشله . لقد هزم جيش الفلاحين . وانهم يبحثون عنه حتى يقتلوه . لقد انتهى موعد الرهان فماذا كانت النتيجة : « أنا وحدي أيها القسيس ، أنت على حق . أنا وحدي . لقد ابتهلت . لقد طلبت علامة . لقد بعثت الرسائل الى السماء فممن جواب ، ان السماء تجاهلت حتى اسمي . لقد طلبت لحظة اثر لحظة أن أعرف ما أستطيع أن « أكون » عليه في عين الله ، والآن أنا أعرف الجواب : لا شيء ان الله لا يراني ، الله لا يسمعني ، الله لا يعرفني . هل ترى هذا الفراغ الذي فوق رأسك ؟ هذا هو الله . هل ترى هذه الحفرة في الارض ؟ انها الله . الغياب هو الله . الله هو وحدة الانسان . لم يكن هناك أحد . أنا وحدي قررت الشر . وأنا وحدي اخترعت الله » .

ويصل جيش الفلاحين ويؤخذ جويتز أسيرا ، ويقاد الى ناستي ، ويطلب الاذن له بالانضمام الى الجيش ويقول له انه ادرك أن الحب الحقيقي يتألف من كراهية العدو نفسه ، وهو يرغب الآن في أن يصبح مجرد انسان بين الناس . ويعرض عليه ناستي مرة أخرى أن يتولى قيادة الجيش . فيتردد . ولكن ازاء اصرار ناستي يرتدى جويتز زيه العسكري . ويبدأ حياته الانسانية بقتل جميع الفارين . . « بداية رائعة . لقد قلت لك يا ناستي انني سأكون جلادا وقصابا . لا تخشى شيئا فلن أنقص على أعقابى . سأجعلهم يكرهونني لأنني لا أجد طريقة أخرى لأحبهم . سألقى اليهم بالأوامر نظرا لأنه لا توجد طريقة أخرى حتى يطيعوني . سأظل وحيدا مع هذه السماء الجوفاء فوق رأسي لأنه ليس ثمة طريقة أخرى كي أكون بين الناس . ليس هناك سوى هذه الحرب لنخوضها، وسأخوضها » .

ولقد تحدث سارتر عن مسرحيته في عام ١٩٠١ فقال أنها تجسيد للأخلاقية الوجودية والفكرة الأساسية هنا هي أن «الخير والشر» واقعان عينيان،نسبيان،ومن المستحيل تحديدهما مسبقا في قانون ، بل ينبغي النظر اليهما دائما في علاقتهما بكل وضع على حدة . فليس ثمة خير مطلق محدد ، وشر مطلق محدد . الخير والشر ليسا افكارا نظرية جامدة ، ولكنهما واقع محسوس ومعاش . ويرى المفكر الفرنسي « ريم البيريس » في كتابه «سارتر والوجودية» : « أن سارتر يتهم الدين بأنه يطرح هذه الفكرة النظرية المتجمدة عن

«خير» لا يتحرك فيبدو مبدأ مخرباً بسبب المصائب». ومن ثم فقد اعتبرت هذه المسرحية واحدة من المسرحيات المناهضة للمسيحيين وما تتضمنه من أخلاقيات مطلقة . وهى فى الواقع تنطلق من المقدمة التى وضعها نيتشه وأخذها سارتر عنه «أن الله قدماء»، ويترتب على ذلك فى نظر الوجودية السارترية لا انتفاء الافكار الناجزة المصنوعة عن الخير ، بل ضرورة أن يصنع البشر قيمهم بأنفسهم كذلك . وهو قد قال من قبل فى كتابه «الوجودية فلسفة انسانية» : «إذا نحينا الله الأب فلا بد من وجود أحد يبتكر القيم» . . . «وإذا تحدثنا عن ابتكار للقيم فهذا يعنى انه ليس للحياة معنى قبل . انها ليست شيئاً قبل أن يحيها الانسان» . ولقد وصف وجوديته نفسها فى خاتمة كتابه ذاك بأنها «ليست سوى محاولة لاستخلاص النتائج الممكنة من موقف الحادى متماسك» . ولعله حين وصف هذه المسرحية بأنها تجسيد للأخلاقية الوجودية كان يقصد الى النتائج المترتبة على فكرة غياب الاله من الناحية الاخلاقية والاجتماعية . فمن الناحية الاخلاقية لا بد لنا من أن نقف الى جانب الاخلاق النسبية العينية الذاتية التى هى صفة من صفات أفعالنا الحرة المبتكرة ضد الاخلاق المطلقة المجردة التى هى ثمرة من ثمار الدين أو المذاهب التقليدية الموضوعية . ومن الناحية الاجتماعية سوف نقف الى جانب التمرد الاجتماعى . ذلك لانه اذا لم يكن ثمة سوى هذه الارض ، واذا لم يكن ثمة سوى هذه الحرب، فينبغى أن نخوضها ، ولقد قرر «جويتز» بعدما عانى تجربة الخير المطلق وفشل فيها أن «يخوضها» . والرسالة التى تحملها المسرحية هى أن سياسة هذا العالم الذى نعيش فيه ، ينبغى أن تثور على أخلاق اللاعنف ، التى تنبع من دين التأمل والتزهد والتسامح والمحبة المطلقة . لأن الانسان الذى يريد أن يسيطر على عالمنا ، وهو عالم يخترقه الشر حتى النخاع ، يجب ألا يتردد فى تلويث يديه بالجريمة اذا لم يكن هناك مفر من ذلك . و «جويتز» لم يتردد فى قبول أية جريمة ، حتى ولو كانت قتل جنوده ، اذا كانت هذه هى الطريقة الوحيدة لاقرار النظام ، ولأن كل القيم التقليدية ينبغى أن تتراجع أمام احتياجات الكفاح الطبقي . ولعلنا نجد تشابهاً بين شخصيته ، وشخصية «هودر» فى الايدى القذرة ، من هذه الزاوية على الاقل .

وعلى الرغم من أن سارتر قال عن مسرحيته أنها تتناول

الجماهير وسيكولوجيتها ، فان معظم النقاد لمحوا فيها تمهيدا للتغير الذى طرأ على نشاطه السياسى بعد ذلك . بل وذهب بعضهم - ومنهم مورييس كرانستون - الى أن دفاع المسرحية عن القسوة السياسية هو فى صميمه دفاع وتبرير للقسوة السياسية لدى الشيوعيين ! ورغم تعسف هذه الفكرة التى يضعها كرانستون ، فربما أمكن القول أن انضمام «جويتز» فى النهاية الى جيش الفلاحين اشارة الى نوع القرار الذى اختاره سارتر فى هذه الحقبة من حياته ، فلقد أعلن بعد عام واحد من عرض مسرحيته « ان تأييد الحزب الشيوعى هو خير خدمة نقدمها للجماهير » !

ومهما كان الامر ، فان هذه المسرحية الكبيرة ذات الشخصيات العديدة والاحداث الكثيرة المتشابكة ، تتضمن تصويرا فنيا للأفكار الاخلاقية التى كان سارتر يزعم أن يضع فيها كتابا مستقلا كما وعد فى نهاية « الوجود والعدم » ، واشارة واضحة الى طريق الخلاص الذى بدأ يضع عليه حينئذ قدميه ، وهو التمرد الاجتماعى المنظم ، حتى ولو ظل الانسان وحيدا مع «هذه السماء الجوفاء فوق رأسه» ، لانه ليس ثمة طريق آخر ليكون بين الناس !

ولعل مسرحية «نيكراسوف» Ne Krassov التى قدمها فى عام ١٩٥٦ هى المسرحية الوحيدة التى عرض فيها سارتر أفكاره السياسية بطريقة مباشرة . وحتى فى أحاديثه لم يتردد فى أن يعلن - كما فعل مع صحيفة اليومانيتيه «انه فى هذه المسرحية ينجز وعده الذى قطعه على نفسه فى فينا بأن يشارك فى النضال من أجل السلام . وفكرته التى عبر عنها قبل صدور هذه المسرحية بعام واحد : أن العداء المنظم للشيوعية من جانب اليمين يشكل واحدا من أهم العقبات التى تواجه تخفيف حدة التوتر الدولى » . وربما كان طابعها السياسى الصارخ هو السبب فى عدم تقبل النقاد لها بصدر رجب . بل ان «جاك جوتييه» الذى يقال ان مقالاته فى صحيفة الفيجارو تحدد خمسة وستين فى المائة من درجة اقبال النظارة على أية مسرحية من المسرحيات أعلن أن هذه المسرحية سببت له الضيق والضجر !

ومن ثم لم يقبل الجمهور الباريسى البورجوازي على مسرحية تهاجم بعنف أساطير طبقته . ولقد قيل أثناء عرض هذه المسرحية أن بعض العصابات اليمينية هاجمت المسرح مما اضطر القائمين عليه الى الاستعانة ببعض رجال الميلشيا اليسارية !

والمسرحية من نوع « الفارس » ، وهي ليست من قوة البناء الفني واحكامه مثل بعض مسرحياته الاخرى التى صادفت القبول الفني عند النقاد . كجلسة سرية ، أو «الايدي القذرة» . بل حتى الذين أثنوا على أفكارها السياسية انتقدوا فقدانها للوحدة الدرامية المحكمة ، واشتمالها على عديد من المناظر لا ترتبط الا بشكل واهن مع عقدها الاساسية مما أضفى عليها طابع التفكك والتخلخل ، والمزاوجة غير الناجحة بين « الفارس » ، و « التهكم » ، والالتزام السياسى .

ويتلخص موضوع المسرحية فى أن «جورج دوفاليرا» المحتال المحترف قد فر من البوليس ، كما فعل ذلك عشرات المرات من قبل . وهو يقفز أثناء مطاردة البوليس له الى داخل شقة «سيبيلو» المحرر بجريدة «باريس المساء» والمتخصص فى الهجوم على الشيوعية والمعسكر الاشتراكى . والغرفة التى قفز اليها دوفاليرا هى غرفة «فيرونيك» ابنة سيبيلو التى تقف على طرفى نقيض مع أبيها فبينما هو قد قضى عشر سنوات يحترف محاربة الشيوعية ، فهى محررة فى صحيفة تقدمية وتعتنق المبادئ الاشتراكية . وتخفيه فيرونيك حتى لا يراه أبوها فيسلمه الى البوليس . ونعرف عندما يدخل سيبيلو الى غرفة ابنته أنه يعانى أزمة شديدة فى جريدته ، فقد أوشك رب العمل أن يلقي به الى قارعة الطريق لان حملاته ضد الشيوعية قد فترت وصفحته التى يحررها قد هبطت . «الأوغاد . لقد ألقوا بى على قارعة الطريق يابنيتى ! فيرونيك أنت شاهدة على اننى آكل الاشتراكية منذ عشر سنوات . انه غذاء عسير الهضم ، هل أبديت اشمئزازى قط من العمل ؟ من الذى لفق قضية ديكسمودا ؟ من الذى ابتكر المؤامرة على الوطن ؟ أنا ! لقد دافعت عن أوروبا طيلة عشر سنوات من برلين الى سايجون . . . تصورى يابنيتى مبلغ الجحود البشرى . لقد طردنى رب العمل لدى أول ضعف فى معدتى !

وبعد أن تخرج فيرونيك ، وتترك أباهها يقدر زناد فكره المحموم فى ابتكار الموضوعات المثيرة ، يظهر دوفاليرا من مخبئه . ويتفق مع سيبيلو على أن يقدم له فكرة رائعة . سيقوم بدور «نيكراسوف» وزير الداخلية السوفيتى الذى فر من جحيم الشيوعية وآثر الحرية فى العالم الحر . وسيقدمه سيبيلو الى رئيس التحرير كمفاجأة

مذهلة تدوى لها جنبات العالم • وسيكتب المقالات • ويدلى
بالتصريحات • ويكشف عن الخطط السرية التى يعدها السوفيت
لغزو فرنسا وقتل العشرات من قادتها • وهو لن يطلب فى نظير
ذلك كله سوى أجر بسيط عبارة عن « مصروف جيب » وشقة
متواضعة فى فندق جورج الخامس ! وبالفعل تجتاح الصحف
اليمينية موجات الترحيب العاصف بالوزير السوفيتى الحر • ويبدأ
نيكراسوف فى نشر سلسلة مقالاته والكشف عن القوائم التى أعدها
السوفيت لعمليات القتل والاعدام للزعماء وقادة الرأى الفرنسيين •
وتحاول الدولة والصحف اليمينية استغلال قضية نيكراسوف لتأييد
السيدة « بونومي » المرشحة اليمينية فى الانتخابات ضد أحد
المرشحين اليساريين • انهم يطلبون من نيكراسوف أن يدلى بتصريح
يقول فيه ان اثنين من الصحفيين اليساريين - وهما اللذان يؤيدان
المرشح المنافس للسيدة بونومي - كانا يتقاضيان منه كوزير
لداخلية الاتحاد السوفيتى مرتبات ثابتة بوصفهما عملاء له • ولكن
نيكراسوف يرفض • ويهدده رجال البوليس السرى بانهم يعرفون
هويته الحقيقية وانهم سوف يسلمونه الى البوليس القضائى لاتخاذ
ما يراه بشأنه ! ولكن نيكراسوف يصر على رفضه ويغافل الحراس
وينفر مرة أخرى .. يعود الى غرفة فيرونيك ويخبرها بأن البوليس
يوشك أن يقبض على زميلها الصحفيين اليساريين ويطلب منها أن
تحذرهما ، وهو نفسه أصبح الآن مطاردا كما كان فى البداية •
وداعا لنيكراسوف اذن ! « لقد خبا كوكبى يا فيرونيك وخمدت
عبقريتى .. لقد انتهيت » سوف يقبض على واحد الليلة .. ولكن
من ؟ من هو ؟ من هو الذى سيعتقل .. ؟ ان جوبلين «مفتش
البوليس القضائى» يركض خلف دوفاليرا ، وهيئة الدفاع عن
الوطن تجرى خلف نيكراسوف ! ولسوف أصبح كما يريد أول
من يضع يده على ! «

هذه هى الخطوط العامة للمسرحية فى ايجاز شديد • وواضح
أن الفكرة السياسية التى أراد سارتر أن يدافع عنها موضوعة
بشكل مباشر الى حد بعيد : الخطر الشيوعى خرافة اخترعها اليمين
حتى يستمر فى ممارسة استغلاله لجماهير العمال • واليمين
البورجوازي لا يتردد فى استخدام أية وسيلة حتى ولو كانت
ادعاءات محتال محترف فى صراعه ضد اليسار • والصحافة اليمينية
ضخامة وضيغة لا تنشر الا الأكاذيب بهدف إثارة القارئ وطمس

وعيه واسقاطه فى قبضتها • والمهاجرون الذين يفرون من الاتحاد
السوفيتى دجالون معادون للاشتراكية وليسوا أحرارا حقيقيين
يبحثون عن عالم حر حقيقى !

ولكن المسرحية رغم ذلك لا تخلو من أفكار سارتر حول الحرية
والمسئولية والخلق الذاتى المبتكر للقيم • فعندما تلتقى «فيرونيا»
ابنة سيبيلو التى وصفها أحد النقاد بأنها «جان دارك» السياسية
التقدمية ، نيكراسوف فى شقته الفاخرة بفندق جورج الخامس ،
وهى تعرف حقيقته التى يخفيها يقول لها :

نيكراسوف: اليسار • اليمين • الوسط • كلكم فى قبضتى •
وانى أبادلك اعترافا باعتراف • ان نيكراسوف هو
أنا ! أتذكرين المتشرد المسكين الذى استقبلته فى
غرفتك ؟ أية طريق سلكتها منذ ذلك الحين ؟ أية قفزة
تبعت على الدوار ؟ • • • ولكن لماذا جئت الى هنا ؟

فيرونيا : كى أقول لك انك قدر !

نيكراسوف: دعك من الكلمات الكبيرة • • • عندما عرفتني كنت
محتالا عبقرى وحيدا • • • ايه حسنا انى مازلت كذلك !
بالامس كنت أبيع سندات وعقارات وهمية ، واليوم
أبيع معلومات زائفة عن روسيا • أية جريمة كبيرة فى
أن أخدعهم ؟ انى أبيعهم توابلى •

فيرونيا : انهم يشترونها منك ليبيعوها للفقراء • • • انهم يدفعون
لك كى تحمل الفقراء على اليأس • يجب أن تختار على
كل حال فأنت مخدوع أو مجرم •

نيكراسوف: أنا أحمل الفقراء على اليأس ؟ وماذا بعد ؟ كل يعمل
لحساب نفسه • ليس عليهم الا أن يدافعوا عن أنفسهم !

فيرونيا : أنت ترى يا جورج أنك بدأت تصبح شريرا •

نيكراسوف: هذا لا يهمنى • انى آخذ الخير والشر على عاتقى •

فأنا مسئول عن كل شئ •

وربما أمكن تفسير موقفه الاخير برفض أدانة الصحفيين
اليساريين من هذه الزاوية • ففى تلك اللحظة أدرك نيكراسوف انه

أصبح أداة في أيدي البوليس السرى وهيئة الدفاع عن الوطن .
لم يعد هو الذى يصنع مصيره ويختار أفعاله . ثمة آخرون يصنعونها
له ويعلقونها فوق رأسه . وكان عليه - مرة أخرى أن يختار - اما
أن يستمر أو يعود من حيث أتى . اما أن يظل عبقرى وحيدا أو أن
يتحول الى وزير زائف هارب من الاتحاد السوفيتى ! ومع ذلك ،
فهو «سيكون» واحدا من الاثنين لا محالة ، لان الانسان فى النهاية
هو «مايفعل» ، وليس مايقوله أو مايتظاهر به !

ونصل فى هذا العرض لمسرح سارتر الى آخر أعماله التى
يعتبرها جانب كبير من النقاد أعظم أعماله جميعا وهى « سجناء
الطونا ، Les Séquestrés D'Altone قدمها مسرح «الرينيسانس»
فى ٢٣ سبتمبر ١٩٥٩ .

تدور أحداث المسرحية فى « ألتونا » وهى إحدى ضواحي
مدينة هامبورج بألمانيا ، فى قصر آل « فون جيرلاش » ملك صناعة
السفن فى ألمانيا وعميد الاسرة . وملتقى بابنه الاصغر « فرنر »
وزوجته «جوهانا» ، وأخته «لينى» . ان الاسرة سوف تجتمع كى
تستمع الى نبأ خطير سوف يدلى به الاب . وهو يدخل الحجرة فى
سرعة ، وبلا مقدمات أو تحيات يدخل الى موضوعه . انه مصاب
بسرطان الحلق ، وقد حدد له الاطباء أنه لن يعيش أكثر من ستة
أشهر . وما يريد الآن هو أن يقسم ابنه « فرنر » على ألا يغادر
البيت ، لأنه سوف يوليه شئونه وشئون المؤسسة . أن هناك مئة
ألف عامل يعملون فى مؤسسته . وسوف يصبح واحدا من ملوك
هذا العالم لأنه وارثه الوحيد من الزجال . ولكن زوجة « فرنر »
ترفض . و «فرنر» نفسه يرفض ، لأنه لا هو ولا زوجته يطيقان
البقاء فى هذا المنزل ، وفى هذه المدينة الصغيرة . ونكتشف أن ثمة
سببا آخر للرفض هو أن للأب جيرلاش ابنا آخر هو «فرانتز» الذى
يقال انه مات ، ولكنه لم يزل حيا وان كان يقبع فى غرفته حبسا
لا يرى أحدا سوى أخته لينى منذ سنوات . وتصر جوهانا على معرفة
السبب الذى من أجله اختار فرانتز هذا المصير . ونعرف انه فى
عام ١٩٤٦ قتل جنديا أمريكيا حاول اغتصاب لينى أخته . واستطاع
الاب أن يحصل له على تصريح بالسفر الى الارجننتين . ولم يسافر
فرانتز . بل سافر واحد من موظفى أبيه واستخرج من هناك شهادة
وفاة لفرانتز . ولكن هناك قصة أخرى . . . فى أثناء الحرب أخفى

فرانتز فى بيته. كاهنا بولانديا هرب من معسكر الابادة الذى أقامه النازى على قطعة أرض قريية يملكها والده . وعندما رأى الاب هذا الكاهن فى البيت أبلغ عنه جوبلز ، وأعيد الكاهن على الفور الى المعسكر وأعدم على مرأى من فرانتز . وحكم على فرانتز نفسه بالتجنيد الاجبارى فى سن الثامنة عشرة . ورحل بالفعل الى الجبهة الروسية . ومن هناك عاد فى عام ٤٦ بعد أن دمرت فرقته . عاد على قدميه مخترقا بولتندة وألمانيا المحتلة . . وسجن نفسه فى البيت بعد عودته مباشرة . . ثم فى غرفته بعد ذلك بعام واحد .

وتتأثر جوهانا عند سماع هذه القصة ، وتوافق على زيارة فرانتز فى غرفته لتقنعه بالخروج من غرفته ، على الاقل حتى تضمن عدم بقاء زوجها فى المنزل والمدينة . وعندما تدخل جوهانا الى الغرفة تجد فرانتز لا زال مرتديا زيه العسكرى ، وقد وقف أمام محكمة من المحار ، ليحاكم عصره محاكمة خيالية . ويرفض فرانتز لقاء أبيه . وتنبر جوهانا بالعالم السحري الذى أحاط به فرانتز نفسه . وتتعاطف معه . وتوشك أن تحبه . ولكن «لينى» تدخل فى هذه اللحظة . انها تحب أخاها حبا شادا . وهو يمارس معها عشقا محرما . وهى لا تطيق أن يكون أخوها ملكا لأحد غيرها . وسرعان ما تخبر جوهانا بالحقيقة . فلقد مارس فرانتز التعذيب هناك . فى الجبهة . انه هو نفسه مجرم حرب لا يختلف عن يحاكمون فى نورمبرج . وتبتعد جوهانا على الفور عن فرانتز وقد داخلها الرعب ، ولكن لينى تستطيع اقناع أخيها بأن يلتقى بأبيه عندما تراه صحيفة تصف ألمانيا الغربية بأنها أعجوبة اقتصادية . ويتحطم الوهم الذى أحاط به نفسه من أن ألمانيا فى حالة انهيار كامل ، وهو الوهم الذى كان يتمسك به حتى يبرر لنفسه الجرائم التى ارتكبها فى الجبهة . ومن ثم يوافق فى النهاية على لقاء أبيه .

وعندما يواجه أباه يغتفر له بأنه أصبح قصابا لان أباه أسلم الراهب الذى احتفى به ، وقتل أمام عينيه وهو لا يستطيع أن يفعل شيئا . ولكنه يفاجئ بأن الأب يعرف هذا كله منذ أكثر من ثلاث سنوات . ويستقط هذا العذر أو هذا المبرر أيضا الذى كان يتمسك به . وعندما يتأكد من أن ألمانيا قد صارت قوة اقتصادية ضخمة فى العالم ، وأنها لم تعد منهارة كما كان يظن أو كما كان يحاول أن يقنع نفسه يسقط القناع الأخير الذى حاول أن يخفى وراءه وجه مجرم الحرب معذب السجناء فى الجبهة الروسية . وجهه . سقطت

كل الأكاذيب اذن : واختفت كل الحجج والاعذار . وضاعت كل المبررات التي احتجى وراءها من نفسه . ومن ثم فهو لا يستطيع أن يتجمل ثقل الافعال التي ارتكبها . ويهرر أن يموت . فلن يبرأ ضميره من أوزاره . ويتفق مع أبيه على أن يركب سيارة يعبران بها جسر الشيطان ، ليغرقا ، وليتركا العالم يسقط من وعيهما تماما . . وبعد رحيلهما . . تصعد «ليني» لتحل مكانه في غرفته المظلمة . . بينما يتحرر فيرنر وجوهانا تماما . .

وتعد هذه المسرحية أغنى وأصعب مسرحيات سارتر كلها وأشدها تعقدا وكثافة : وهي تتضمن في رأى - فيليب تودى - ميزتين هامتين للغاية وأصيلتين كذلك : فهي على الصعيد الادبي الخالص «تمثل المحاولة الاولى الجادة لتوصيل الافكار والآراء التي يؤمن بها سارتر عن الانسان والتي عبر عنها في كتابه «جان جينيه» كوميديا وشبهيدا» في عمل فني . وهي من الناحية السياسية تمثل أكثر أعماله طموحا - على الاخص في وقت كتابتها- لاستخدام المسرح في الكشف عن قضايا إنسانية مقنعة . فما هي الافكار التي جاءت في «جان جينيه» وتجسدت في هذه المسرحية ؟ أولا : ان أنواع «سوء الطوية» والخيانة التي تبنت على الاخص في «جان جينيه» و «فرانتزون جيرلاخ» يمكن أن تفضى الى عرض واع لموقف الانسان اليائس ، وثانيا أن خصوصية قرننا تكمن في اننا نعرف اننا سوف نكون موضع حكم الاجيال القادمة . وثالثا أن الحياة نفسها تصور باستمرار صدق القضية المتناقضة التي تقول : ان الخاسر يكسب كل شيء ! وعندما كان فرانتز يحاول أن يشرح حقيقة العصر أمام المحكمة الخيالية التي أقامها من المحار في غرفته المنعزلة ، كان يشبه جان جينيه وهو يكتب كتبه ، انه يخلق «روائع زائفة» ، ستجعل جماهير الطبقات الوسطى التي جاءت للمسرح لمجرد التسلية وقتل الوقت وقد وضعت على وجهها أقنعة الامانة ، تستشعر فجأة ذنوبها ، وتعي أخطاءها ، وتدرك حقيقة وجهها المزدوج وسوء طويتها ، وبمعنى آخر ، نحن جميعا على حد تعبير سارتر نفسه ، نشبه فرانتز في اننا نحاول اختراع الاعذار وخلق العوالم الوهمية الزائفة حتى نعطى التبرير لأفعالنا . ولكن يأتي يوم نواجه فيه بحقيقة أخطائنا وعبثية أفعالنا . وفي نفس الوقت فان المسرحية - كما أشار سارتر أيضا في حديثه الى صحيفة «الاكسبريس» - تتخذ نقطة انطلاقها من المستقبل الذي هو صادق

وزائف معا • ذلك لان جنون الشخص الذى أغلق على نفسه الباب وانعزل كلية يتألف من محاولته تجنب الشعور بأنه مذنب ، بتنصيب نفسه « شاهدا » أمام محكمة عليا تقاضى عصرنا الغارب . وهو بالطبع لا ينطق الا لغوا ولا يقول حقا ما هى حقيقة العصر • وأنا أود أن يستشعر المشاهد للمسرحية أنه هو نفسه يقف أمام هذه المحكمة العليا ، أو بشكل أبسط ، انه هو نفسه سوف يحاكم بواسطة العصور التالية التى سوف تلى عصرنا • »

أما فكرة « الخاسر يكسب كل شيء » فهى من أهم الافكار التى اشتملت عليها المسرحية ، فضلا عن أنها تمثل جوهر الرسالة السياسية للمسرحية فهى تشكل المأساة الشخصية المتضمنة فى مصير كل الشخصيات • ان هذه الفكرة الخاطئة تماما من الناحية المنطقية الشكلية ، تفسر لماذا اختار سارتر أن يجعل أحداث مسرحيته ، وموضوعها المباشر هو « التعذيب فى الجزائر » ، تجرى فوق أرض ألمانيا الغربية فى عام ١٩٥٩ • فهذه البلاد التى خسرت الحرب استطاعت أن تصبح أقوى دولة فى أوروبا من الناحية الاقتصادية ! وبمعالجته موضوع التعذيب على مسافة من مشكلات فرنسا الظاهرة فى ذلك الوقت ، استطاع أن يعطى نوعا من الصديق الكلى لقضيته • فمهما كان المبرر الظاهر لاعمال التعذيب فهو لا يمكن أن يكون فى الحقيقة الا جريمة فردية ضد القانون العام • «ولسوف يجد الضباط الفرنسيون - الذين يضحون بشرفهم العسكرى من أجل النصر بتنظيم عمليات التعذيب فى الجزائر - أنفسهم فى موقف مأساوى وعابث تماما كما حدث لفرائتز فون جيرلاخ » • أليست قضية « الخاسر يكسب كل شيء » صادقة هنا ؟ وأليس من الافضل أن تتخلى فرنسا عن الجزائر - أو أن تخسر الجزائر - وتربح أوضاعا جديدة بعد ذلك • • كما حدث لألمانيا التى خسرت الحرب ؟ •

ومن الجانب المقابل يمكن القول مع فيليب تودى أن «المنتصر يخسر كل شيء كذالك » ! • وأحداث المسرحية تبين ذلك بشكل واضح • « فلقد نجح «الاب» فى أن يرى فرائتز ، ولكن ليكتشف أنه لا تواصل بينهما الا فى الموت • و «جوهانا» نجحت فى أن تخرج فرائتز من عزلته ، ومن ثم حررت فرنر ، ولكنها فى محاولتها ذلك وقعت فى حبه ، وكان حبه مستحيلا • و «لينى» نجحت فى

منع فرانتز من أن يرتبط بجوهانا ، ولكنها فقدته بفعلتها الى الابد .
واذا كانت الحقيقة أن كل الشخصيات في المسرحية واقعة في فخ
لا مهرب منه ، فليس هذا نتيجة لنظرية سارتر المتشائمة بشكل عام
حول العلاقات الانسانية فحسب ، بل هي ترتبط بموضوع سياسي
أكثر شمولاً في المسرحية ، وهو طبيعة الرأسمالية الحديثة
وسقوطها . فحتى قيمة الوجود الشرعي الحقيقي تختفي في هذه
المسرحية ، فعندما يضع فرانتز نهاية لأكاذيبه ، وخداعه لذاته ،
لا يبقى شيء له سوى أن ينتمي . وموته نفسه لا يشبه تلك المحاولة
الرومانتيكية عديمة الجدوى التي قام بها «هوجو» في نهاية الايدي
القدرة لينقذ نقاوة نفسه . «ان واحدا وواحدا يساوى واحدا» هكذا
يقول فرانتز . فمهما كان الاله اب الذي يتخذه ، اهاب الشهيد أو
الجلاد أو الشاهد ، فالانسان يبقى دائما وحيدا ، دائما مسئولا عما
يفعل . ومحكوما عليه في نفس الوقت بطبيعته ذاتها ، وبالموقف
الذي يجد نفسه فيه لا يفعل شيئا سوى الشر .

وهذه الفكرة الاخيرة تقودنا الى التأمل في مغزى السجن
ودلالته بالنسبة لسجناء الطونا . ولعل دراسة «أورست بوشيانى»
هى خير دراسة لهذه الفكرة في الفصل الذى عقده عن هذه المسرحية
فى الكتاب الذى أشرفت على إصداره «اديت كرن» ان لدينا خمسة
سجناء فى المسرحية الاب وفرانتز ولينى وجوهانا وفرنر . ورغم
أن التونا تضمهم جميعا فان كلا منهم له سجنه الخاص . الاب
الذى يجسد فيه سارتر «البورجوازية» سجين أفكاره الخاصة
الناعبة من وضعيته الطبقية «القوة من أجل القوة» ، «الغاية تبرر
الوسيلة» الانسانية أمتان ، أمة الاقوياء وأمة الضعفاء . والاقوياء
ولدوا ليحكموا الضعفاء والضعفاء ولدوا ليعلموا الاقوياء . ولقد
تصور نفسه مناهضا للنازية لأنه يكره هتلر رغم أنه لم يقابلها الا
بعدم الاكتراث ولكنه على حد تعبير «أورست بوشيانى» «لم يستطع
أن يفهم أن كراهيته لهتلر هى مجرد مظهر لعدم احترامه التام للناس
جميعا» . واذا كان يخدم هتلر فلأن النازية تخدمه . هى التى
تفتح أمامه آفاق السوق العالمى !

أما «فرانتز» فهو السجين الواقعى طوال ثلاث عشرة سنة .
ولكنه سجين أيضا من الناحية العقلية والروحية . ان فرانتز نشأ
فى ظل الامبراطورية الصناعية الكبرى لأبيه . وتولدت فى نفسه

مشاعر القوة والعظمة والتملك بوصفه الوريث الاول لهذا كله . ولكنه فى نفس الوقت يؤمن بمجموعة معتقده من المياهيم والاخلاقيات والاساطير النابعة من عالمه القوى : وهو فى وقوفه كشاهد ألم محكمة القواقع والمجار الخيالية التى أقامها فى غرفته المنعزلة انما يقدم شهادة براءته . كأنه يريد أن يقول للاجيال القادمة فى القرن الثلاثين انه هو ليس مسئولا . . وربما ألمانيا النازية ليست مسئولة كذلك . . وإذا كان ثمة خطأ فإنما هو خطأ التاريخ ! وعندما تدخل « جوهانا » وهى صوت الواقع الحقيقى الى عالمه فانه ينهار من أساسه . فجوهانا يجعله يرتد الى عالم الواقع . عالم الزمن . الذى نسيه أو حاول أن ينساه . وعندما يحس بها يشتهيها وينسى قواقع ومخاره ، ويبحث عن التبرير الذى يعيده الى الحياة الواقعية من جديد وشرطه الوحيد أن تؤمن به جوهانا . أن تحبه . أن تدعه يمتلكها . ولكن «جوهانا» هى الأخرى سبجينة . سبجينة البيت . لقد كانت فيما مضى قبل زواجها ممثلة سينمائية ، بدأت تستمتع بشيء من الشهرة الى أن نبذها الجمهور ، فتزوجت من فرنر كتعويض عن شيء خسرتة . وهى مثل فرانتز تهوى العالم المجرد ، وتفهم مغزى أن يكرس الإنسان نفسه للعظمة . . ومن ثم فهى تتقدم الى عالمه . ولكن هناك انفصالا بينهما ، فهى قد تخلت عن عالمها السابق ، عالم الشهرة والعظمة والتجريد المطلق من أجل عالم أكثر إنسانية تلتقى فيه بفرنر وتحبه ، ومع ذلك فان علاقتها بفرانتز تسبب لها ارتدادا الى عالمها الاول . فهى منقسمة على ذاتها ، جانب منها عند فرنر ، وجانب آخر عند فرانتز حيث الخيال والهروب والنسجن . ولكن النسجن مستحيل اذا أردنا أن نشارك فى علاقة إنسانية . ومن ثم كان مصير علاقتهم الأجيال والفشل .

و « لينى » هى الأخرى سبجينة . سبجينة حبها الشاذ لأخيها ، ولقد ظلت طوال سجن فرانتز فى غرفته الرسول الوحيد بينه وبين العالم . ولجربها البالغ على حبها الفاسق رفضت دائما أن تبلغ فرانتز رسائل أبيه المتوالية بأن يسمح له بلقائه . وهى لم تدرك أن حبها الفاسق لأخيها يقتضى «سجنه» ويقتضى أيضا دماره النهائى . والمجتمع الذى ولدت فيه يتطلب منها أن تحب وتمارس حياتها ، ولكن هذا المجتمع لم يتح لها الانطلاق خارج حدود بيتها . ولقد وضعت نفسها فى هذا العالم - عالم فون جرخلاخ - محل والدها . وأرادت أن تخلق السعادة لأخيها بالشروط التى لا يوافق

عليها • ولم تعرف في النهاية أنها ضحية وسجينة • وعندما تدخل الى غرفة فرانتز في خاتمة المسرحية لتسجن نفسها لا تعرف تماما مغزى سجنها • كل ما تقوله «ان ثمة حاجة الى سجين آخر» •

و «فرنر» الاخ الأصغر نشأ ضعيفا لان الاسرة أنشأت فرانتز بوصفه الاكبر على أنه الاقوى • ومن ثم بدأ سجنه وهو طفل صغير يستشعر الغيرة من أخيه الاكبر والاقوى ، وكلما قارن نفسه به ازداد احساسه بالعزلة والدونية • ومن هنا كان رفضه أن يبقى في قصر التونا • ان القصر يضيق عليه الخناق • القصر يستحيل الى سجن • ولكن عندما يفر منه يتحرر • ومصيره النهائي غير محدد في المسرحية شأنه شأن جوهانا ••

ومهما يكن من شيء ، فلسوف تظل هذه المسرحية مصدرا دائما للنقاش والجدال بين النقاد • ومنبعا خصباً للاجتهادات المتعددة في تفسيرها • ولكن ستبقى لها - فوق ذلك - فضيلتها الكبرى ، كعمل من أهم أعمال الفن ، استطاع أن يؤكد بالدليل إمكانية الربط المحكم بين الخاص والعام ، بين الذاتي والموضوعي ، بين الفن والسياسة •• وأن يقدم الشهادة على أن الفنان العظيم ، الذي يلتزم بقضايا العصر ، يستطيع من خلال التجربة الجزئية أن يمتلك الحقيقة الكلية ، وأن يجد حريته الحقيقية •• في حريات الآخرين •

أمير اسكندر

تذييلات

أعدها

مجاهد عبد المنعم مجاهد

(١) مصطلحات عامة في الكتاب وفي فلسفة سارتر

(ب) بعض مصطلحات سارتر في (الكينونة والعدم) مع
شرح لها .

(١) مؤلفات سارتر مرتبة ترتيبا تاريخيا .

(ب) بعض الاعمال التي ظهرت لها ترجمات عربية .

(١) المراجع الاجنبية .

(ب) المراجع العربية والمترجمة .

المصطلحات

(أ) مصطلحات عامة في الكتاب وفي فلسفة سارتر .

(ب) بعض مصطلحات سارتر في (الكينونة والعدم) مع شرح لها .

تنويه

لما كان المشتركون قد اختلفوا في ترجمة بعض المصطلحات فقد روى وصد جميع الترجمات المختلفة الواردة وذلك لاجراء نوع من الحوال فيما بعد تتم على اساسه توحيد المصطلحات وخاصة السارترية ..
وقد تم رصد المصطلحات الفرنسية وبجسوارها الترجمة الانجليزية حتى نعم الفائدة .. كما روى ادراج شرح لبعض المصطلحات الخاصة بسارتر ..

(٢) مصطلحات عامة في الكتاب وفي فلسفة سارتر (

Absurde (absurd)	عبث
Absurdité (absurdity)	عبثية
Action (action)	الفعل
Aliénation (alienation)	الاغتراب - الاستلاب
Aliéné	المغترب - المستلب
Ambiguité (ambiguity)	الالتباس - ازدواج الدلالة
Anatma	عدم جوهرية النفس
Angoisse (anguish) (Dread)	القلق
Anthropologie	علم الانسان
Antithèse (antithesis)	النقيض
Apparition (appearance)	الظهور
Asexué	عديم الجنس
Authenticité (autenticity)	الوجود الشرعي الحقيقي
Authentique (autentic)	الشرعي الحقيقي
Autre (other)	الآخر
Axiologie (axiology)	مبحث القيم
Besoin (need)	الحاجة
Cartésianisme (cartesianism)	الديكارتية
Catégorie (category)	مقولة
Causalité (causality)	العلية - السيلية
Cause (cause)	علة - سبب
Cogito	الكوجتو (أنا أفكر)
Cogito pre-reflexif (pre-reflexive cogito)	الكوجيتو السابق على التأمل
Communisme (Communism)	الشيوعية
Comprehension (comprehension)	الادراك الحدسي
Concept (concept)	المفهوم - المعنى العام
Concrète (concrete)	المحسوس - المتعين
Conditionné (conditioned)	مشروط

Conflict (conflict)	الصراع
Connaissance (cognition)	المعرفة
Conscience (consciousness)	الوعى - الشعور
Constituante	بناء فطرى
Contingence (contingency)	العرضية
Corps (body)	الجسد
Credo quia Absurdum	أؤمن بما هو لا معقول
Dasein	الحقيقة الانسانية - الآنية - الوجود الطبيعى
De Trop	زائد عن الوجود
Délaissement (abandoned)	الهجر
De raison	تجاهل العقل
Désir (Desire)	الرغبة
Distraktion (distruction)	التحطيم
Déterminisme (déterminism)	الجبرية
Devenir (becoming)	الصيرورة
Dialectique (dialectics)	الجدل
Dogmatique (dogmatic)	قطعى - جزمى
Donné (given)	معطى
Dualisme (dualism)	ثنائية
Durée (duration)	ديمومة
Emotion (emotion)	انفعال
Empiricisme (empiricism)	التجريبية
Engagé (committed)	منغرس - منخرط - ملتزم
Engagement (committement)	التزام
Entendement (understanding)	ملكة الفهم
Epiphénoménalisme (epiphenomenalism)	الفلسفة الظاهرية المفارقة
Epistemologie (epistemology)	نظرية المعرفة
Epoché (reduction)	التوقف عن الحكم
Equivoque (equivocal)	تساوى المعانى - متكافى المعانى
Esprit de sérieux (spirit of seriousness)	روح الجد

Essence (essence)	ماهية
Etre (being)	الكينونة - الوجود
Etre-en-soi (being-in-itself)	الكينونة في ذاتها - الوجود في ذاته
Etre-pour-autrui (being-for-others)	الكينونة للآخرين - الوجود للآخرين
Etre-pour-soi (being-for-itself)	الكينونة لذاتها - الكينونة في ذاتها
Ex	خروج
Excitation (excitement)	اثارة
Existentialisme (existentialism)	الوجودية
Exisenz	الوجود الذاتي
Exister	يتوجد - فعل الوجود
Facticité (facticity)	الوقائية
Fatalisme (fatalism)	القدرية
Fétichisme (fetichism)	الفتيشية
Finitude	التناهي
Fonder (to ground)	يؤسس
Hasard (chance)	الصدفة
Homo-Creator	الانسان الخالق
Homogène (homogenous)	متجانس
Humanisme (humanism)	النزعة الانسانية
Idéalisme (idealism)	المثالية - التصورية
Idéalisme Volontariste	مثالية الارادة
Identité (identity)	ذاتية - هوية
Idéologie (ideology)	أيديولوجيا - فكرية
Il y a	مُظَرَّوْع - هناك
Illumination de l'existence	اشراق الوجود
Impossibilité de toute possibilité	استحالة كل امكانية
In-der-welt-sein	الوجود في العالم
Incarnation	التجسد
Inhibition	الكف

Insight	النظرة الخاطفة - البصيرة
Intellection	التصور العقلي
Intellectualisme	المذهب العقل التحليلي - المثالية العقلية
Intellectualisme Irrationalisme	مثالية عقلية لا عقلية
Intentionalité (intentionality)	القصدية
Intentionnelle (intentional)	قصدى
Intuition (intuition)	العيان - البصيرة - الحدس
Irrationnel (irrational)	اللاعقلانى
Irrationalisme (irrationalism)	اللاعقلانية
Liberté (freedom)	الحرية
	حرية عدم الاكتراث
Liberté d'indifférence (freedom of indifference)	
Liberté de choix (freedom of choice)	حرية الاختيار
Marxisme (Marxism)	الماركسية
Matérialisme (materialism)	المادية
Matérialisme Dialectique (dialectical materialism)	المادية الجدلية
Matérialisme Historique (Historcal materialism)	المادية التاريخية
Mauvaise foi (bad faith)	
	سوء طوية - سوء نية - الخداع النفسى
Médiation	التوسط
Méthode progressive-regressive	
(progressive-regressive method)	المنهج التقدمى التراجعى - منهج التقدم والتراجع
Mobile (cause)	حافز
Moi (le)	الانىة
Monade (monad)	ذرة روحية
Motif (motive)	دافع
Nausea	الغثيان
Néan (nothingness)	العدم
Néantir (to nothing)	ينعلم - اعدام

Néantiser	يتعدم - اعدام
Négatif (negative)	سالب
Négativité (negativity)	السالبية - سلبية الانسان
Nihilisme (nihilism)	العدمية
Noème (noema)	موضوع القصد
Noèse (noesis)	فعل القصد
Non situé	لا موقف
Noumena	الباطنة - الشيء في ذاته
Objectivation (objectification)	التموضع
Objectivité (objectivity)	التشيؤ (عند سارتر)
Ontologie (ontology)	الانطولوجيا
Perception (perception)	ادراك حسي
Phénoménalisme (phenomenalism)	المذهب الظاهري - الفلسفة الظاهرية
Phénoménologie (phenomenology)	الفينومينولوجيا - الفلسفة الظاهرية
Plénitude	ملاء
Possibles	الممكنات
Postulat (postulate)	مسلمة
Potentiel (potential)	بالقوة
Pragmatique (pragmatic)	براجماتي - نفعي
Pratique	الممارسة العملية - التطبيق
Praxis	السلوك الغرضي الانساني - الفعل
Présence (presence)	حضور
Projection (projection)	استقاط
Projet (project)	مشروع
Rationalisme (rationalism)	العقلانية - المذهب العقلي
Rationalisme anti-intellectualisme	عقلانية ضد المثالية العقلية
Réduction (reduction)	التوقف عن الحكم
Réflexion (reflection)	تأمل
Représentation (representation)	امثال - تصور

Responsabilité (responsibility)	المسئولية
Second Signalling System	النظام الاشارى الثانى
Sistere	يضع نفسه
Socialisme (Socialism)	الاشتراكية
Solipsisme (solipsism)	الفردانية الذاتية - الانا وحدي
Spontané (spontaneous)	تلقائى
Structurales	الخواص البنائية
Synthèse (synthesis)	مركب
Système (system)	مذهب
Sui generis	نسيج وحده
Thèse (thesis)	اطروحة - موضوع - قضية
Totatilisatlon	التركيب الشامل - التوحيد التجميعى الشمولى
Totalité	التركيبية الشاملة
Transcendance (transcendence)	المفارقة
Transcendentale	اولانى
Tychism	مذهب تبطن الصدفة فى الاشياء
Unique	الواحد
Valeur (value)	قيمة
Valeur en soi	القيمة فى حد ذاتها
Vérification (verification)	التحقق
Visceral sensibility	الحاسية الحشوية
Volonté (will)	ارادة

«ب) بعض مصطلحات سارتر في (الكينونة والعدم) مع شرح لها

عبث : Absurd

هو كل ما ليس له معنى ، ومن ثم فإن وجود الانسان عبث نظرا لأن عرضيته لا تجد أى تبرير خارجي . وان مشروعاته عبثة لانها موجهة نحو هدف لايمكن الحصول عليه الا وهو الرغبة في أن يصبح الانسان الله أو أن يكون الشيء لذاته والشيء في ذاته في آن واحد .

القلق : Anguish

الفهم المتأمل من جانب النفس على أنها حرية والتحقق من أن هناك عدما ينزلق بين نفسى وماضى والمستقبل حتى انه لا يوجد شيء يمكن أن يمنعنى من ضرورة الاختيار المستمر لنفسى وحتى انه لا يوجد شيء يضمن صدق القيم التى أختار . . ان الخوف هو خوف من شيء فى العالم ، على حين أن القلق هو قلق ازاء النفس كما هو معناه عند كيركورد .

«سوء الطوية : Bad-faith

أكذوبة يكذبها الانسان على نفسه داخل وحدة الوعي والانسان يحاول عن طريق سوء الطوية أن يهرب من الحرية المسئولة حرية الكينونة لذاتها . ويقوم سوء الطوية على تراوح بين المفارقة والوقائعية وهو تراوح يرفض أن يتحقق من أن أحدهما حقيقية أو أن يؤلف بينهما .

الكينونة : Being

« الكينونة تكون – الكينونة تكون فى ذاتها – الكينونة تكون ما هى عليه » . والكينونة تشمل كلا من الكينونة فى ذاتها والكينونة لذاتها غير أن الأخيرة هى الأولى . والكينونة باعتبارها على نقيض مع الوجود موضوعية أكثر منها ذاتية .

تم الاعتماد بصفة أساسية على الشروح التى أوردتها هازل بارنز لمصطلحات سارتر كما رصدتها فى نهاية ترجمتها لكتاب « الكينونة والعدم » الى اللغة الانجليزية .

الكيونة لذاتها : Being-for-itself

هى تقديم الكيونة فى ذاتها ، انها الوعى متصورا على انه نقص الكيونة ، انها رغبة فى الكيونة ، انها علاقة مع الكيونة . والكيونة لذاتها وهى تحضر العدم الى العالم تستطيع أن تقف خارج الكيونة وتحكم على الاشياء الاخرى بأن تعرف ما ليست عليه . ان كل كيونة لذاتها هى تقديم لكيونة جزئية .

الكيونة فى ذاتها : Being-in-itself

هى الكيونة غير الواعية . انها كيونة الظاهرة وهى تزيد عن المعرفة التى لدينا عنها . انها املاء وكل ما يمكن أن نقوله عنها: انها كائنة .

الكيونة للغير : Being-for-others

انها بعد للكيونة التى توجد فيها نفسى فى الخارج كشئ بالنسبة للآخرين . والكيونة للغير تتضمن صراعا مستمرا حيث ان كل كيونة لذاتها تبحث عن استعادة كينونتها بأن تجعل الآخر شيئا سواء بطريقة مباشرة أم غير مباشرة .

العلة : Cause

عادة ما تستخدم بالمعنى العادى للعلة والمعلول الفيزيقيين . وهى فى المجال الانسانى تكون خالية من كل صفة محددة وهى تدرك فى الموقف على ضوء غاية وبعد الفعل يمكن تبين أنها كانت هى الدافع للفعل لا قبل الفعل .

عامل المقاومة : Coefficient of Adversity

مصطلح استعاره سارتر من الفيلسوف الفرنسى المعاصر جاستون باشلار ويشير الى مقدار المقاومة التى تواجه بها الاشياء الخارجية مشروعات الكيونة لذاتها .

الكوجيتو : Cogito

ينذهب سارتر الى أن هناك كوجيتو بكرا أو كوجيتو سابقا على التأمل pre-reflexive cogito هو الوعى وهو الاساس للكوجيتو الديكارتي كما يقول : ان هناك كوجيتو آخره خاص.

يوجد الآخرين • فعلى حين لا نستطيع أن نبرهن في تجريد على وجود الآخرين ، فإن هذا الكوجيتو سيكشف لى عن حضور الآخرين المحسوس الذي لا يأتيه الشك تماما بمثل ما ينكشف لى وجودى العرضى وان كان هذا الوجود ضروريا •

الوعى : Consciousness

هو تجاوز الكينونة لذاتها • انه كينونة من طبيعتها ان توضع كينونتها موضع التساؤل حيث أن هذه الكينونة تتضمن كينونة أخرى غير ذاتها وسارتر يؤكد كما فعل هوسرل على ان الوعى هو دائما وعى (ب) شىء • وهو أحيانا يميز بين أنماط الوعى مثل الالم والحجل • وهو يميز بين نوعين أساسيين من الوعى هما: الوعى غير المتأمل *unreflective Consciousness* ويسمى أيضا الوعى غير المطروح *non-thetic* وهذا هو الكوجيتو البكر السابق على التأمل • وهنا لا توجد معرفة ، بل كل ما هناك وعى متضمن بكونك واعيا بشىء • وهناك أيضا الوعى المتأمل *reflective consciousness* ويسمى أيضا الوعى المطروح *thetic* وهو بمعنى التأمل •

العرضية : Contingency

بالنسبة للشىء لذاته تساوى الوقائية ، أى الواقعة المحض لكون الكينونة لذاتها « هذه » الكينونة لذاتها فى العالم • وعرضية الحرية هى واقعة أن الحرية غير قادرة على الا توجد •

الكينونة الانسانية (الآنية) : Dasein

هو المصطلح الذى أبتدعه هيدجر للتعبير عن الكينونة الانسانية باعتبارها موجودا واعيا • ومعناه الاساسى « المطروح - هناك » •

التوقف عن الحكم : Epoché

ان هوسرل « يضع بين قوسين » جميع الافكار عن وجود العالم وذلك لفحص الوعى بمعزل عن أية مشكلة خاصة بالوجود وسارتر بطبيعة الحال لا يستطيع أن يجارى هوسرل فى هذا حيث أن مهمته هى فحص الوعى فى العالم •

الماهية : Essence

معناها بالنسبة لسارتر هو نفس معناها عند هيجل أى ما قد كان • وسارتر يسمى هذا ماضى الانسان • ولما كان لا يوجد أى نمط مسبق للطبيعة الانسانية فان كل انسان يستطيع أن يضع ماهيته أثناء حياته •

الوجود : Existence

الكيونة الفردية المحسوسة هنا والآن • ويقول سارتر ان الوجود عند جميع الوجوديين انما يسبق الماهية •

السلب الخارجى : External negation

هو بتعريف سارتر رابطة خارجية تقوم بين شيئين وهى رابطة يتخذها شاهد انساني •

الوقائعية : Facticity

هى الارتباط الضرورى للكيونة لذاتها مع الكيونة فى ذاتها ومن ثم الارتباط مع العالم وماضى العالم • وهى ما تسمع لنا أن نقول أن الكيونة لذاتها توجد أو تكون • وان وقائعية الحرية هى أن الحرية لا تقدر الا تكون حرة •

التناهى : Finitude

ليس هى أن الانسان يموت بل أن الانسان باعتباره اختيارا حرا لمشروعه انما يجعل نفسه متناهيا وذلك باستبعاد الامكانيات الاخرى فى كل مرة يختار فيها ما يفضل • وحتى لو كان الانسان خالدا فانه سيكون متناهيا •

الحرية : Freedom

الكيونة الخالصة للكيونة لذاتها التى هى محكوم عليها أن تكون حرة وعليها أن تختار نفسها دائما وليست الحرية هى الاستحواذ على ما يرغب فيه الانسان بقدر ما هى أن يقرر الانسان درغبتة •

الحقيقة الانسانية : Human-reality

مصطلح سارتر للتعبير عن الكينونة الانسانية او الكينونة لذاتها ، تستخدم بالنسبة للبشرية جمعاء وبالنسبة للفرد .

الآن : Instant

ينكر سارتر ان الزمن هو تعاقب الآتات . ومع هذا فان الآن هو في الوقت نفسه الحدود النهائية والبدئية للمشاريع .

السلب الباطنى : Internal negation

هو سلب يؤثر فى النسيج الباطنى لكائن يرفض شيئا .

المتافيزيقيا : Metaphysics

هى عند سارتر دراسة العمليات الفردية التى تسببت فى ولادة هذا العالم باعتباره كلا محسوسا خاصا . فهى بحث فى الاصول وهى بالنسبة للأنطولوجيا عند سارتر تماما كما هو التاريخ بالنسبة لعلم الاجتماع .

حافز : Motive

مجموع الرغبات والانفعالات والعواطف التى تحثنى لانجاز عمل معين .

الغثان : Nausea

الشعور بوقائعية الوجود وعرضيته . وعند سارتر هناك غثيان لا مهرب منه وهو غثيان فيج دائما ما يكشف جسدنى أمام وعيى .

السلوب : Négativités

أنماط النشاط الانسانى وهذا المصطلح بالرغم من أنه لا يتضمن حكما سالبا الا أنه يحتوى السالبة .

يتعدم : Nihilate

كلمة من اختراع سارتر تعنى أن الوعى يوجد كعدم بأن يفرز العدم بينه وبين الشئ الواعى به .

موضوع القصد : Noema

عند هوسرل هو القطب الموضوعي للتجربة الواعية بعد عملية التوقف من اصدار الحكم على العالم الخارجى • إنها الموضوع الذى يتجه اليه الوعى •

فعل القصد : Noesis

مصطلح هوسرل للدلالة على الاتجاه القصدى من جانب الوعى تجاه الشيء الذى هو خارجه • انه فعل القصد نفسه •

العدم : Nothingness

العدم نفسه لا يتضمن كينونة ومع هذا تدعمه الكينونة • انه يأتى الى العالم عن طريق الكينونة لذاتها •

الطولوجيا : Ontology

دراسة أنسجة الكينونة للموجود فى كليتها • ان الأنطولوجيا تصف الكينونة نفسها ، أى الظروف التى يوجد بها العالم والحقيقة الانسانية •

الفينومينولوجيا : Phenomenology

يشير سارتر فى هذه المسألة الى أعمال هوسرل • وبرغم نقط الخلاف بينهما • فان سارتر يعتبر كتابه (الكينونة والعدم) دراسة فينومينولوجية • وعندما يقول ان أية فكرة تستحق الدراسة الفينومينولوجية فانه يعنى بالطبع الدراسة وفق منهجه • والفينومينولوجيا بصفة عامة هى علم الوصف من خلال الوعى بهدف الوصول الى الماهيات •

المشروع : Project

يشير الى اختيار الكينونة لذاتها بطريقتها فى الكينونة ويعبر عنها بالفعل فى ضوء غاية مستقبلية •

المسئولية : Responsibility

على حد تعبير سارتر هى الوعى (ب) كونك المؤلف غير المنازع لحادثة أو شيء •

الموقف : Situation

التزام الكينونة لذاتها في العالم • انها نتاج كل من الوقائعية
وطريقة الكينونة لذاتها لتقبل وقائعيتها والاشتغال عليها •

الزمانية : Temporality

عملية ذاتية تعيش بها الكينونة لذاتها مشروعها لتعديم
الكينونة في ذاتها دائما • والزمن لا يوجد في الاشياء بل هو يفيض
عليها • والكينونة لذاتها باعتبارها ما كان (الماضي) هي هرب
(الحاضر) نحو ما تهدف اليه (المستقبل) •

المطروح هناك : There is

يدل سارتر بهذا المصطلح على أن العالم والاشياء توجد كعالم
وكاشياء أكثر من كونها توجد كمعان •

المفارقة : Transcendence

هي العملية التي تتجاوز بها الكينونة لذاتها ما هو معطى
وأحيانا ما تسمى الكينونة لذاتها هي نفسها المفارقة •

الظاهرة تتجاوز المعرفة : Transphenomenality

يشير المصطلح الى أن الكينونة برغم تساويها مع مظهرها فانها
غير محدودة بها وان الكينونة تتجاوز المعرفة التي لدينا عنها وتقدم
الاساس لمثل هذه المعرفة •

مؤلفات سارتر

(أ) مؤلفات سارتر مرتبة ترتيبا تاريخيا

(ب) بعض الأعمال التي ظهرت لها ترجمات عربية

(١) مؤلفات سارتر مرتبة ترتيبا تاريخيا

- ١٩٣٦ التخيل «الموسوعة الفلسفية الجديدة» (دراسة سيكولوجية)
- ١٩٣٨ الغثيان (رواية)
- ١٩٣٩ الجدار (مجموعة قصص قصيرة)
- نظرية عامة في الانفعالات (دراسة سيكولوجية)
- ١٩٤٠ المتخيل • سيكولوجيا فينومينولوجية للتخيل (دراسة سيكولوجية) •
- ١٩٤٣ الكينونة والعلم • دراسة في الأنطولوجيا الفينومينولوجية (بحث فلسفى)
- الذباب (مسرحية)
- ١٩٤٤ جلسة سرية (مسرحية)
- ١٩٤٥ سن الرشيد (الجزء الاول من الرواية الثلاثية : دروب الحرية) وقف التنفيذ (الجزء الثانى من الرواية الثلاثية:دروب الحرية).
- ١٩٤٦ الوجودية نزعة انسانية (دراسة فلسفية)
- تأملات فى المسألة اليهودية (دراسة سياسية واجتماعية)
- الدوامة (سيناريو فيلم)
- موتى بلا قبور (مسرحية)
- البغى الحفية (مسرحية)
- ١٩٤٧ تمت اللعبة (سيناريو فيلم)
- مواقف - الجزء الاول (دراسات متفرقة)
- ١٩٤٨ مواقف - الجزء الثانى (دراسات نقدية تحت عنوان ما هو الأدب ؟)
- بودلير (دراسة سيكولوجية ونقدية)
- الأيدي القدرة (مسرحية)
- ١٩٤٩ الحزن العميق (الجزء الثالث من الرواية الثلاثية : دروب الحرية)

- مواقف - الجزء الثالث (دراسات متفرقة)
محاورات في السياسة (دراسات سياسية)
- ١٩٥٢ الشيطان والرحمن (مسرحية)
- ١٩٥٣ القديس جينيه : كوميديا وشهيدا (دراسة سيكولوجية
ونقدية)
- ١٩٥٣ قضية هنرى مارتان (دراسة سياسية)
- ١٩٥٤ كين (مسرحية اعداد عن الكسندر دوماس)
- ١٩٥٦ نيكراسوف (مسرحية)
- ١٩٥٩ سجناء الطونا (مسرحية)
- ١٩٦٠ نقد العقل الجدلى - الجزء الأول، (دراسة اجتماعية وفلسفية)
الكلمات (سيرة سارتر فى طفولته)
- ١٩٦٤ مواقف - الجزء الرابع
مواقف - الجزء الخامس
- مواقف - الجزء السادس (القسم الاول من مشكلات
الماركسية)
- ١٩٦٥ الطرواديات
- مواقف - الجزء السابع (القسم الثانى من مشكلات الماركسية)

(ب) الأعمال التي ظهرت لها ترجمات عربية (١)

- الغثيان : ترجمة الدكتور سهيل ادريس
- الجدار : ترجمة الدكتور سهيل ادريس (ظهرت بعنوان قصص سارتر القصيرة)
- نظرية عامة في الانفعالات : ترجمة الدكتور سامي محمود علي وعبد السلام القفاش
- الكينونة والعلم : ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي (ظهر بعنوان الوجود والعدم)
- الذباب : ترجمة الدكتور محمد القصاص
- الذباب : ترجمة فؤاد كامل عبد العزيز
- جلسة سرية : ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد
- سن الرشيد : ترجمة الدكتور سهيل ادريس
- وقف التنفيذ : ترجمة الدكتور سهيل ادريس
- الوجودية نزعة انسانية : ترجمة حنا مينا
- موتى بلا قبور : ترجمة الدكتور سهيل ادريس
- البغى الخفية : ترجمة الدكتور سهيل ادريس (ظهرت بعنوان : البغى الفاضلة)
- تمت اللعبة : ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد
- مواقف : ترجمة جورج طرابيشي وآخرين
(ظهرت الترجمة في ستة أجزاء وتضم عددا كبيرا مما ظهر في الأجزاء السبعة من المواقف)
- بودلير : ترجمة جورج طرابيشي
- الأيدي القدرة : ترجمة الدكتور سهيل ادريس
- الحزن العميق : ترجمة الدكتور سهيل ادريس
- نقد العقل الجدلي : ترجمة جورج طرابيشي (ظهرت ترجمة الفصول الثلاثة الأولى التي تكون المقدمة بعنوان الماركسية الوجودية)

(١) رصدنا فحسب الترجمات العربية ذات المستوى *

مراجع لدراسة سارتر

(أ) المراجع الأجنبية

(ب) المراجع العربية والمترجمة

- 1 — Alberes, R.E. :
Jean-Paul Sartre.

البيريسى :
سارتر

- 2 — Allen, E.L. :
Existentialism From Within.

آلن :
وجودية من الداخل

- 3 — Barnes, H.E. :
The Literature of Possibility : A Study of
Humanistic Existentialism.

بارنز
أدب الامكانية : دراسة للوجودية الانسانية

- 4 — Barrett, W. :
Irrational Man. A Study In Existential Philosophy.

باريت :
الانسان اللاعقلانى • دراسة فى الفلسفة الوجودية

- 5 — Beauvoir, S. De :
L'Age De Force.

بوفوار :
عصر القوة

- 6 — Beauvoir, S. De :
Memoires D'Une Jeune Fille Rangée.

بوفوار :
مذكرات فتاة رصينة

- 7 — Beauvoir, S. D. :
Pour Une Morale De L'Ambiguité.

بوفوار :
من أجل أخلاق مزدوجة الدلالة

- 8 — Beigbeder, M. :
L'Homme Sartre.

بيجبيدر :
سارتر الانسان •

- 9 — Bentley, E. :
The Playwright As Thinker.
بنتلي :
الكاتب المسرحي مفكرا
- 10 — Blackham, H.Y. :
Six Existentialist Thinkers.
بلاكهام :
ست من المفكرين الوجوديين
- 11 — Boutang P. And Pingaud, B. :
Sartre, Est-In Un Possédé ?
بوتانج وبينجو :
هل سارتر انسان ممسوس ؟
- 12 — Campbell, R. :
Jean-Paul Sartre, Ou Une Litterature Philosophique.
كامبل :
جان بول سارتر او الادب الفلسفي
- 13 — Champigny, R. :
Stages On Sartre's way 1938-52.
شامبني :
مراحل على طريق سارتر ١٩٣٨ - ٥٢
- 14 — Colling, J. :
The Existentialists.
كولينز :
الوجوديون
- 15 — Cranston, M. :
Sartre.
كرانستون :
سارتر
- 16 — Cruickshank, J. :
The Novelist As Philosopher.
كروكشانك :
الروائي فيلسوفا

- 17 — Dempsey, P.Y.R. :
The Psychology Of Sartre. . .
دمسي :
علم النفس عند سارتر :
- 18 — Desan, W. :
The Tragic Findle. An Essay On The Philosophy
Of Jean-Paul Sartre.
ديزان :
النهاية الآسنيانة • مقال حول فلسفة جان بول سارتر
- 19 — Falconi, C. :
J-P. Sartre.
فالكوني :
ج • ب • سارتر
- 20 — Garaudy, R. :
Perspectives De L'Homme. Existentialisme,
Pensée Catholique, Marxisme.
جارودي :
منظورات الانسان • الجودية والفكر المسيحي
والماركسية
- 21 — Greene, N.N. :
Jean-Paul Sartre. The Existentialist Exhic.
جرين :
جان بول سارتر — الفكر الاخلاقي الوجودي
- 22 — Greene, M. :
The Dreadful Freedom. An Introduction
To Existentialism.
جرين :
الحرية المرعبة • مدخل الى الوجودية
- 23 — Grimsley, R. :
Existentialist Thought.
جريمسلي :
الفكر الوجودي
- 24 — Grossvogel, D.I. :
The Self-conscious stage In Modern French Drama.
جروسفوجل :
مرحلة الوعي الذاتي في الدراما الفرنسية المعاصرة

- 25 — Guichanaud, J. :
The Modern French Theatre : From Giraudout to
Beckett.

جويتشارنود :

المسرح الفرنسى المعاصر من جيرودو الى بيكيت

- 26 — Heidegger, M. :
An Essay On Humanism.

هيدجر :

رسالة فى النزعة الانسانية

- 27 — Heinemann, F.H. :
Existentialism And The Modern Predicament.

هينمان :

الوجودية والازمة الحديثة

- 28 — Jameson, F. :
Sartre, The Origins Of A Style.

جامسون :

سارتر ، أصول الاسلوب

- 29 — Jeanson, F. :
Le Probleme Moral Et La Pensée De Sartre.

جانسون :

المشكلة الاخلاقية وفكر سارتر

- 30 — Jeanson, F. :
Sartre Par Lui-Meme.

جانسون :

سارتر بقلمه

- 31 — Joliver, R. :
Le Problème De La Mort Chez Heidegger Et Sartre.

جوليفيه :

مشكلة الموت عند هيدجر وسارتر

- 32 — Kaufmann, W. :
Critique Of Religion And Philosophy.

كوفمان :

نقد الدين والفلسفة

- 33 — Kaufmann, W :
Existentialism From Dostoevsky To Sartre.

كوفمان :

الوجودية من دوستويفسكى الى سارتر

34 — Kern, E. (Ed.).

Sartre. A Collection Of Critical Essays.

كـرن :

سارتر • مجموعة من المقالات النقدية

35 — Kuhn, H. :

Encounter With Nothingness. An Introduction To Existentialism.

كـهن :

مواجهة مع العدم • مدخل الى الوجودية

36 — Lukacs, G. :

Existentialisme Ou Marxisme ?

لوكاتش :

أوجودية أم ماركسية ؟

37 — Marcel, G. :

Homo Viator.

مارسل :

الانسان المتجول

38 — Marcel, G. :

The Philosophy Of Existence.

مارسل :

فلسفة الوجود

39 — Merleau-Ponty, M. :

Sens Et Non-Sens.

ميرلوبونتي :

المعنى واللامعنى

40 — Michalson, C. (Ed.) :

Christianity And The Existentialists.

ميتشالسون :

المسيحية والوجوديون

41 — Molina, F. :

Existentialism As Philosophy.

مولينا :

الوجودية فلسفة

42 — Murdoch, I. :

Sartre. Romantic Rationalist.

موردوخ :

سارتر : العقلاني الرومانتي

- 43 — Natanson, M. :
A Critique Of J.P. Sartre's Ontology.
ناتانسون :
نقد لانتولوجيا سارتر
- 44 — O'Connor (Ed.) :
A Critical History Of Western Philosophy.
أوكونر :
تاريخ نقدي للفلسفة الغربية
- 45 — Paisac, H. :
Le Dieu De Sartre.
بايزاك :
اله سارتر
- 46 — Peyre, H. :
Contemporary French Novel,
بير :
الرواية الفرنسية المعاصرة
- 47 — Pruche, B. :
L'Homme De Sartre.
بروشن :
مفهوم الانسان عند سارتر
- 48 — Roberts, D.E. :
Existentialism And Religious Belief.
روبرتس :
الوجودية والعقيدة الدينية
- 49 — Smith, C. :
Contemporary French Philosophy.
سميث :
الفلسفة الفرنسية المعاصرة
- 50 — Stern, A. :
Sartre : His Philosophy And Psychoanalysis.
شتيرن :
سارتر فلسفته وتحليله النفسي
- 51 — Thody, P. :
Jean-Paul Sartre. A literary And Political Study.
تودي :
جان بول سارتر • دراسة أدبية وسياسية

52 — Tillich, P. :
Courage To Be.

تيليش :

الشجاعة من أجل الكينونة

53 — Troisfontaines :
Le Choix De Sartre.

تراوذفوتين :

الاختيار عند سارتر

54 — Urban, G.R. (Ed.) :
Talking To Eeastern Europe.

أوربان :

حديث الى أوربا الشرقية

55 — Varet :
L'Ontologie De Sartre.

فاريه :

أنطولوجيا سارتر

56 — Wahl, J. :
The Philosopher's Wag.

فال :

درب الفيلسوف

57 — Warnock :
Sartre. A Critical Exposition Of His Philosophy.

وارنوك :

سارتر • عرض نقدي لفلسفته

58 — Wild, J. :
The Challenge Of Existentialism.

وايلد :

الوجودية تتحدى

(ب) المراجع العربية والمترجمة

- ٥٩ - أحمد بهاء الدين
اسرائيليات
- ٦٠ - البيريس
سارتر والوجودية
ترجمة الدكتور سهيل ادريس
- ٦١ - حبيب الشاروني
أزمة الحرية بين برجسون وسارتر
- ٦٢ - الدكتور زكريا ابراهيم
تأملات وجودية
- ٦٣ - الدكتور زكريا ابراهيم
الفلسفة الوجودية
- ٦٤ - الدكتور عبد الرحمن بدوي
دراسات في الفلسفة الوجودية
- ٦٥ - كرانستون
سارتر بين الفلسفة والادب
ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد
- ٦٦ - مجاهد عبد المنعم مجاهد
سارتر عاصفة على العصر

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالمستاهرة

LA NAUSSE
LE MO
LA NAUSSE
ESQUISSE D'UN
ESQUISSE D'UN
TAINTAIN RESPECTU
A PAIX
ENTRETIENS
SUR LA POLITIQUE
KEAN
KRASSOV
LA LITT

Bibliotheca Alexandrina
مكتبة الإسكندرية
0244592

التمن ٧٥

دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالمطبعة